
دراسات
إدوارد
سعيد
من تفكيك المركزية الغربية
إلى فضاء الهجنة والاختلاف
ترجمة وإعداد: محمد الجرطي
المتوسط

منشورات المتوسط

ميلانو - إيطاليا

e-mail: info@almutawassit.org

www.almutawassit.org

تابعونا على



Almutawassitit@



منشورات المتوسط



Almutawassit

تقديم

يُعدّ الناقد والمفكر العالمي الفلسطيني إدوارد سعيد واحداً من أبرز الشخصيات الثقافية التي اغتنى بها المشهد الفكري الإنساني طيلة العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، حيث لم تقف أهميته عند حدود نقد الخطاب الكولونيالي الغربي، وإبراز ما يلتحفُ به من صور نمطية عن الشرق قوامها التبخيس والازدراء لتأبيدِ سيطرته ومركزيته، كما جسّد ذلك وبلماحية لافتة كتابه ذائع الصيت "الاستشراق"، بل يُضاف إلى ذلك عامل آخر يتجلّى في كونه نموذجاً حقيقياً للمثقف الملتزم الرافض للتدجين والامتثالية، والنّزاع إلى الاستقلالية الفكرية من أجل تجنيد ثقافتهِ في الدفاع عن الحق، وتمثيل صَوت المهمّشين، وهو الدور الذي اضطلعَ به وباقتدار كبير طيلة مَساره الفكري؛ حيث رفض الانتماء لحزب مُعين، أو تسخير قلمه لجهة سياسية محدّدة، وظلّ مستميتاً في الدفاع عن مواقفه وقناعاته دون استرابة أو تراجع رغم أنّه عاش حياته في أمريكا قلب المركزية الغربية، وموئل النزعة الصهيونية المُتغطرسة. وللوقوف عند مغايرات النقد ما بعد الكولونيالي عند إدوارد سعيد، وما تضمّنهُ من مفاهيم جديدة في مُقاربة الخطاب، وتأويل أنساقِه الثقافية، فإنّنا سنتوقف أولاً عند خلفياته الفكرية والنقدية.

أ) الخلفيات الفكرية والنقدية:

تواشجَت داخل خطاب ما بعد الكولونيالية عند إدوارد سعيد جملةٌ من المرجعيات الفكرية والنقدية التي تؤشّر على عمق ثقافته، وتبحُره في عالم المعرفة؛ في طليعتها تحليلات الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" النّفاذة لعلاقة المعرفة بالسلطة، والمنضوية ضمن خطاب ما بعد البنيوية. وهكذا فإذا كان ميشيل فوكو استطاع أن يُبرز كيفية تحوّل الخطاب إلى سُلطة عبر مجموعة من القنوات التي تبثّها الدولة في مختلف مؤسساتها لتشكيل الذات وفق إيديولوجياتها المسبقة، وتثبيت سيطرتها، فإن إدوارد سعيد استلهمَ بدوره هذا الإبدال المعرفي الفوكوي، واستثمرهُ في توصيف كيفية تحوّل الخطاب الاستشراقي الغربي المتدثر بالتعالي والإقصاء للآخر إلى تقاليد ناجزة، ومُسلّمات قبلية يتشرّبها كل مُنتم للثقافة الأوروبية دون

أيّ تشكيك أو مُساءلة. وفي هذا النطاق، يقول إدوارد سعيد مُبرزاً الطريقة التي يتجذّر بواسطتها الخطاب الاستشراقي، وينقادُ لسلطته مجمل الغربيين: "... وأهم ما في الأمر أن أمثال هذه النصوص- الاستشراقية- لا تقتصر قدرتها على خلق المعرفة، بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه، وهو ما يبدو أنّها تصفه وحسب. وبمرور الزمن، تؤدي هذه المعرفة، وهذا الواقع، إلى إرساء تقاليد مُعينة، أو ما يسميه ميشيل فوكو خطاباً معيناً، ويعتبر وجودَهُ المادي أو وزنه المادي- لا أصالة كاتب من الكتّاب- المسؤول الحقيقي عن النصوص التي أدى إلى كتابتها"[١].

والواقع أنّه لما كان إدوارد سعيد لا يتغيا من وراء نقدِه للخطاب الاستشراقي توصيف آليات اشتغاله فحسب، وإنّما الكشف عن تحيزه وخدمته للإمبريالية، فضلاً عن الدعوة لمُقاومته، فإنّه انتقد فوكو لاقتصاره فقط على إظهار كيفية تحوّل الخطاب لقوّة مادية، مُجزداً بذلك الذات الإنسانية من إرادة المُقاومة. وفي هذا الاتجاه، يقولُ صاحبا كتاب "مُفارقة الهوية": "المُشكلة التي لدى سعيد مع فوكو هي إحساس متردّد بأنه مبهور بالطريقة التي تعمل بها السلطة أكثر ممّا هو ملتزم بالمحاولة في تغيير علاقات السلطة في المجتمع. إنّ مفهوم فوكو للسلطة كونها شيء يعمل في كلّ مستوى اجتماعي لا يفسح مجالاً للمقاومة.. أما هدف سعيد فعلى العكس، ليس أن يقع في الفخّ، بل أن يُبيّن ما هو كامن كي يقاوم ويخلق من جديد"[٢].

وعلى هذا الأساس، فإن انشغال إدوارد سعيد بقضية المُقاومة شكّل دافِعاً أساسياً لديه للانفتاح على الفلسفة الماركسية، نظراً لما تحرص عليه هذه الأخيرة من ربط للأدب بالمجتمع، وترهين وظيفة المثقف البناءة بالانغراس في صَميم المشكلات المجتمعية والسياسية التي يجيش بها الواقع، ومواكبة راهنية أسئلته، واستيعاء اشتراطاته السياقية، إلا أن سعيداً حرص في تشربه لرافد الماركسية على تجاوز نزعتها الجبرية الآلية التي ظلّت تعتبرُ البنية الفوقية نتاجاً مُباشراً للإنتاج الاقتصادي المادي، لأنّ في هذا الطرح تعطيلٌ لفاعلية الأدب في عملية التغيير الاجتماعي، مُستلهماً بذلك طروحات جديدة حاولت ترشيد مسار الماركسية عن طريق تحريرها؛ سواء من الإرث المادي الميكانيكي الذي حفّ بها مع مدّ الواقعية الاشتراكية الروسية، أو الإرث الهيجلي المثالي الذي علق بها مع جورج لوكاتش ولوسيان غولدمان، والجنوح بها نحو تحليل مَواطن الصراع والتناقض والتعددية التي تمور بها السيرورة الاجتماعية، كما هو الحال مع

الفيلسوف والمفكر الإيطالي "أنطونيو غرامشي" الذي تأثر إدوارد سعيد بمفهومه الشهير عن "الهيمنة"، ومفادهُ فضحُ الاستراتيجيات التي تنهجها الدولة في إيهام الطبقات الاجتماعية، خاصة منها المهمشة، بأنّ مصالحها هي مصالح الجميع، مُستثمرة بذلك قوة ضمنية أكثر نظاماً وشمولية تتجاوز الاقتصاد وأجهزة الدولة المباشرة؛ هي قوة التعليم والإعلام. كما استلهم إدوارد سعيد من أنطونيو غرامشي تنظيراته النفاذة لعلاقة المُثقفين بالسلطة، وتمييزه بين صنفين منهما: "المثقف التقليدي" أو المُنسق الذي تقفُ مهمّته عند حدود إرساء دعائم النظام القائم، وتثبيت مَصالحه السياسية والإيديولوجية، والمثقف العضوي الذي احتفى به إدوارد سعيد احتفاءً بالغاً لتدثر جهوده بنزعة ثورية تنشدُ الالتحام بهموم الطبقة الاجتماعية الصاعدة، ومساعدتها على ترسيخ قيمها الإيجابية الواعدة.

ومن هذا المنظور، فإنّ استدعاء إدوارد سعيد لتنظيرات أنطونيو غرامشي تكتسي أهمية قصوى إذا ما استحضرنا السياق الثقافي والحضاري الذي تشكّلت في ظلاله المفاهيم الأساسية لتيار ما بعد الكولونيالية عند إدوارد سعيد، حيث الصعود المستمر لتيار اليمين وهَيمنته على الساحة السياسية والثقافية الأمريكية، فضلاً عن انحسار اليسار وتراجعه عن مَهامه الثقافية الثورية السابقة، وفي هذا الصدد يقولُ الناقد شيلي واليا: "استخدمَ سعيد أفكار غرامشي لتأكيد الحاجة إلى المُثقفين الذين يتصدّون بقوة للمُمارسات الاستبدادية، ويكونون- أيضاً- مُدركين للاستراتيجيات القمعية للأساطير الغربية المهيمنة"[٣].

وينضاف لهذه المؤثرات الفكرية السابقة التي انجدلَت داخل خطاب ما بعد الكولونيالية عند إدوارد سعيد رافدٌ مَعرفي ونقدي آخر أكثر أهمية وخُطورة، ويتجلّى في تيار "التفكيكية" الذي اجترحَهُ الفيلسوف والناقد الفرنسي "جاك دريدا"، وشكّل أبرزَ التحولات الفارقة للنظرية الأدبية الحديثة بعد انحسار مدّ البنيوية مُنذ مُنتصف الستينيات من القرن العشرين، وبالرغم من اختلافِ الأهداف النقدية التي ينشدُها جاك دريدا، وإدوارد سعيد من تأويلهما للنصوص تساوقاً مع تباين مَرجعياتهما الفكرية، حيث يتعاملُ دريدا مع النصوص باعتبارها حاملة لفجوات ثرّة من التدليل، ومواطن الاختلاف، مفسحة بذلك المجال أمام الدوال لمُراوحة مدلولاتها، ممّا يترتّبُ عنه الإرجاء الدائب للدلالة، ومراوغتها اللامتناهية للقارئ، وحيث يحرصُ إدوارد سعيد بالمقابل على ربط النصوص بمحاضنها

التاريخية، مشدَداً على التحافها بمرجعيات مُتجذِرة في عوالمها الدنيوية.

بالرغم إذن من تباين هذه الأهداف النقدية عند إدوارد سعيد وجاك دريدا، إلّا أن تأثير مُؤسس التفكيكية في خطاب ما بعد الكولونيالية عند المفكّر الفلسطيني الأصل، يتجلّى في تنبهه إلى ما ينسرب داخل النصوص من بنيات مُختلفة تتأبى معها كلّ القراءات التي تحاول تنميطها في بنية مركزية واحدة، وهو الأمر الذي مكّن إدوارد سعيد من إعادة قراءة النصوص الأدبية الأوروبية قراءات جديدة تنزاحُ بها عن قراءات النقاد الغربيين، التي ظلّت مركزية ومُعتمدة، وتكشفُ عما تتبطن به من صور نمطية جاهزة عن الشرق مَمهورة بكلّ صُنوف التحقير؛ لإضفاء الشرعية على الإمبريالية، وتبرير سيطرتها، ومنح تدخلها في الشرق طابعاً تنويرياً حضارياً.

إلّا أن السؤال الأبرز الذي يستوقفنا، ونحنُ نستجلي المرجعيات الفكرية والنقدية التي استرفدها إدوارد سعيد في تأسيس خطاب ما بعد الكولونيالية، هو: ما مَدى تناسُجها بشكل مُحكم، وتماسُكها، على صعيد دينامية التحليل والتأويل؟ إذا ما استحضرنا امتياحها كما ترى الناقدة الهندية "آنيا لومبا" مِن خلفيات فكرية ونقدية مُتعارضة إبستمولوجية[٤] قد تُفضي بها للتلفيقية والتشتت المنهجي، كما هو الحال مثلاً مع رافد الماركسية النّزاع إلى مَنح النصوص سُلطة مرجعية تنغرس بواسطتها في عوالمها الخارجية، ورافد خطاب ما بعد البنيوية، وتحديداً منه "التفكيكية" الذي جاء أصلاً لتجاوز الماركسية، واتهامها بالكليانية والإغراق في الاختزالية، وتثبيت مرجعيّة واحدة خلال تأويل النصوص، مشدداً بالمقابل على انفتاحها المستمر ولانهائية دلالاتها، وهو الإشكال الذي سنرومُ مقاربته خلال مُتابعتنا للجهاز المفاهيمي للنقد ما بعد الكولونيالي عند إدوارد سعيد.

ب) النقد ما بعد الكولونيالي عند إدوارد سعيد، مفاهيمه النظرية والإجرائية.

يُعدّ مفهوم "التمثيل" في طليعة المفاهيم التي اجترحها إدوارد سعيد منذ كتابه الشهير "الاستشراق" هادفاً بواسطته إلى إبراز كيفية حُضور الشرق في الكتابات الغربية باختلاف صُنوفها من إبداعية وفكرية، أو في شكل رحلات وتقارير سياسية؛ وهكذا توصّل سعيد، بفضل هذا المفهوم، إلى أنّ الشرق تمّ تمثيلُه وفق الرؤية الغربية، واعتباره فضاءً مُناقضاً للغرب، لأنه إذا كان هذا الأخير يحيل على كلّ القيم الحضارية المجيدة من

تقدّم ورقي وعقلانية، فإنّ الشرق يُحرَم من تمثيل نفسه، ويُصادَر حقه في الكلام، لتُرسَم له صور نمطية راسخة، ويُسيّج في قوالب جاهزة قوامها الهمجية والبدائية والتخلّف. ولذلك، فكلّما جُرّد الشرق من تاريخيته، واستحالَ إلى بُنى نصية مليئة بالتخييل تتشرّب تقاليد مُتكلّسة من التمثيل الخاطئ، تَسربلَ الغربُ بقناع من الشرعية لاسترقاقه، واستحقّ تدخلُه في الشرق الإشادةَ والتبجيل لأنّه يحمل لأبنائه نور الحضارة، ويعينهم على استيعاب مَظاهر المدنية الحديثة. ويمكن القول بأن إدوارد سعيد في نحته لهذا المفهوم "التمثيل" لإبراز تورّط الثقافة الغربية في خدمة الإمبريالية، كان يستثمرُ ثقافته النقدية العميقة، وتحديداً مَفهوم "التناص" الذي أنتجتهُ النظرية الغربية المُعاصرة.

ومفادُ ذلك، إذا كانت استراتيجية التناص تبرز ما يتناسج داخل النصوص الأدبية من خطابات ونصوص غائبة مُنصهرة في بُنياتها التعبيرية، فكذلك الشأن من مَنظور إدوارد سعيد بالنسبة للنصوص الاستشراقية؛ فهي في تُدثّرها برؤى غرائبية جوهرانية عن الشرق حصيلة استيهامات وأنساق مُتواترة، ومتوغلة في تاريخ الثقافة الغربية.

أما ثاني المفاهيم الذي يُعتبَر العصب الحقيقي لتيار ما بعد الكولونيالية عند إدوارد سعيد، فيتجلّى في مفهوم "الدنيوية" الذي يكشفُ بجلاءٍ عن الإبدال الجديد الذي افترعَهُ إدوارد سعيد في مَسار النظرية الأدبية الحديثة، فخِلافاً لاتجاهات ما بعد البنيوية التي غالَت في بتر النصوص عن سياقاتها الخارجية، مُركّزة في التفاعل مع أنساقها التخييلية على اللعب الحرّ للدوال، وما ينتج عنها من إمكانيات تدليلية وافرة، تعتّم المرجعي الكامن خلف بُناها النصية تاركة إياه عائماً ومُنتشراً وسط انزياحات اللغة وألاعيبها اللامَحدودة، شدّد إدوارد سعيد على أن النصوص هي كيانات موجودة في العالم، وحاضنة للأسئلة والقضايا المُعتملة في منابتها التاريخية والمجتمعية، يقول إدوارد سعيد: "أنا لا أؤمن بأنّ المؤلفين يتحدّدون بصورة آلية بالعقائدية (الإيديولوجيا)، أو الطبقة، أو التاريخ الاقتصادي، بيد أن المؤلفين كائنون إلى حدٍّ بَعيد في تاريخ مُجتمعاتهم يشكّلون ويتشكّلون بذلك التاريخ، وبتجربتهم الاجتماعية بدرجات مُتفاوتة. إنّ الثقافة والأشكال الجمالاتية التي تنطوي عليها لتشتقُّ من التجربة التاريخية" [٥].

وعلى هذا الأساس، فمفهوم الدنيوية يعكسُ رؤية إدوارد سعيد التحليلية للنصوص؛ حيث يعتبرها مُلتحفة بمرجعيات مُنحفرة في عوالمها

الدنيوية، مُتجاوزاً بذلك غلواء خطاب ما بعد البنيوية في مَتاهة التأويل ولانهائيته. إلا أن السؤال الذي يستوقفُ الباحث في هذا المجال هو: أين يتجلَى أفقُ المغايرة والاختلاف عند سعيد في طرحه لمفهوم الدنيوية، طالما أنّ نقّاد سوسيولوجيا الأدب البارزين، على غرار جورج لوكاتش ولوسيان غولدمان وبيير زيما، شدّدوا بدورهم على أنّ النصوص الأدبية لا تتحدّد مرجعياتها إلا بوضعها في سياقاتها الاجتماعية، وصِراعاتها الطبقية؟

وجواباً عن هذا الإشكال، يُمكن القول بأن معالم التفرّد عند إدوارد سعيد في تناوله لمفهوم الدنيوية داخل مُمارسته النقدية، تتجلَى في توسيعه لدائرة المرجعي ليمتدّ إلى تحليل ما يكمُن خلف البنيات النصية من قوى مادية تكشفُ علاقة المعرفة بالسلطة، وتَشابُكها مع كلّ ما هو مُؤسساتي، وهو الأمر الذي مَكّن سعيد من التقاطِ ما تتبطنُ به النصوص الأدبية الغربية من صور جاهزة عن الشرق، تتغيا تسويره في خانة التابع والهامشي، لتسييد الخطاب الاستعماري وتأبيدِ هيمنته، وهو ما أغفلهُ العديد من النقاد الماركسيين أمثال ريموند وليامز وفريدريك جيمسون وبيير ماشيري وآخرين..

وتساوقاً مع هذا الطرح، استطاع إدوارد سعيد أن يُنتِج مفهوماً ثالثاً لا ينفصلُ عن مفهوم الدنيوية داخل جهازه النقدي، ويتجلَى في مفهوم "النسق المُضمَر" الذي قدّم بواسطته استبصاراً مُغايراً لحقيقة التناسُج بين الجمالي والمرجعي داخل الخطاب الأدبي. فخِلافاً للعديد من الممارسات النقدية الغربية التي تأسرُها القيم الفنية الاستيطيقية التي تتوشّحُ بها بعض الأعمال الأدبية، وتعتبرُها سرّ عظمتها وخلودها دون مُساءلة ما يثوي خلفها من مَعان هي غاية في القبح والتعصب العرقي، ومُفارقة ما هو نبيل وإنساني، ألحّ إدوارد سعيد على أنّ البعد الجمالي المُنسرب في الصيغ التعبيرية والأسلوبية للنصوص الأدبية، يجب أن لا ينسينا خلخلة- وتفكيك- ما تدشه من دلالات قد تكون أحياناً موشّاة بما هو سَمج ولا إنساني، يقول سعيد: "وبالإشارة إلى الأعمال الجمالية، فإنّه يمكن لهذه المجتمعات- الغربية- أن تكون أعمالاً عظيمة من إبداع الخيال، وأن تضمّ في الوقت نفسه وجهات نظر سياسية ظاهرة الشناعة والقبح، وجهات نظر تسلخُ الإنسانية عن غير الأوروبيين، وتبرز شعوباً وأصقاعاً بأسرها خاضعة ودونية"[٦].

أما آخر المفاهيم التي تستوقفنا في خطاب ما بعد الكولونيالية عند

إدوارد سعيد، فهو مفهوم "القراءة الطباقية" الذي استقاهُ من حَقل الموسيقى، وهدفَ بواسطتهِ إلى تَحفيز نقاد آداب ما بعد الكولونيالية على عدم وقوفهم خلال المُمارسة النقدية التي تُقارب إشكالية الأنا والآخر عند حُدود تعرية النصوص الغربية الكولونيالية، وإبراز ما تتلفع به من أنساق مُضمرة تنشُد تصنيم الشرق في دائرة الانحطاط والدونية، وإنّما ضرورة تجاوز ذلك إلى مُلامسة كيفية انخراط آداب ما بعد الكولونيالية في تشكيل سَرد مُضاد ومُقاوم، يفضَحُ من جهة أساليب الكتابة الغربية المتورَطة في اللاإنسانية والتمييز العنصري، ويعيدُ من جهة ثانية الاعتبار لما هو أصلاني وهامشي ومَحلّي، يقول سعيد: "القراءة الطباقية ينبغي أن تدخل في حِسابها كلتا العمليتين؛ العملية الإمبريالية وعملية المقاومة لها، ويمكنُ أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص، لتشملَ ما تمَ ذات يوم إقصاؤه بالقوة"(٧).

ما يُمكن استخلاصه إذن من هذه المتابعة التي قمنا بها لأهم المفاهيم النظرية والإجرائية التي تُشكّل مغُايرات خطاب ما بعد الكولونيالية عند إدوارد سعيد، أنّه بالرغم من استرفادِه لعدَة روافد فكرية ونقدية قد تبدو أحياناً مُتنابذة إبستمولوجياً، مثل الماركسية "غرامشي"، وخطاب ما بعد البنيوية "فوكو، دريدا"، إلّا أنّ ذلك لم يدمغ مُمارسته النقدية بطابع التلفيقية والفوضى المنهجية، لوجود مَفهوم ناظم عند إدوارد سعيد هو الموجّه والحاضن لباقي الإواليات النقدية الأخرى، ويتعلّق الأمر بمفهوم الدنيوية، حيث تُستثمَر مَفاهيم مثل "التمثيل"، و"النسق المُضمر"، و"القراءة الطباقية "، و" الهجنة "، في تفكيك البنيات النصية، وتشريح مُستوياتها التعبيرية والتخييلية، ليُعادَ تركيبُ نتائجها في ضوء مَفهوم الدنيوية، لتوصيف علاقة المَعرفة بالسلطة، وتأويل ما تنتجه من دلالات ترتاذ إما صفاءً مزعوماً للهوية، أو تُخايل عالماً إنسانياً جديداً ظلّ إدوارد سعيد حالماً به طيلة مساره الفكري، والنقدي، وقوامه مَبادئ التنوع والاختلاف، والهجنة والتشارك الإنساني.

ونتيجة لهذه الأهمية إذن التي يَحظى بها فكرُ إدوارد سعيد النقدي في الساحة الثقافية العالمية، وما كشفَ عنه من لماحية لافتة في تأويل علاقة النصوص بسياقاتها الدنيوية، وما ينحفر خلفها من عَلائق وشيجة بين المعرفة والسلطة، يمكن للباحث أن يلمس التأثير العميق الذي خلفه- ومازال- فكر إدوارد سعيد في مُختلف الثقافات الإنسانية؛ بدءاً من دراسات التابع التي تشكّلَت في الهند بزعامة مَجموعة من المُنظّرين على

غرار جياتري سبيفاك ورانجيت جحا وهومي بابا وإقبال أحمد ودبيتش تشاكرابرتي.. واتّجهت بتأثير من مفاهيم إدوارد سعيد إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي والسياسي للهند كتابة مُغايرة تنزاح به عن مُصادرات الخطاب الاستعماري المُغرقة في التمركُز والتنميطات الناجزة، وذلك بهدف النفاذ إلى صوت الجماعات المهمّشة والمغمورة التي حُرِمَت من تمثيل نفسها في ظلّ هَيمنة المركزية الغربية، وإفساح المجال أمامها لإعادة تبئير السرد بصدد مُعاناتها، وإظهار ما طالها من تبخيس وتصغير واضطهاد في ظلّ تسلُّط الإمبريالية، وهو الأمر الذي ساهمَ في نشوء تمثيل سَردي مُضاد ستمتدُّ إشعاعاتهُ إلى مُختلف الآداب التي رزحَت طويلاً تحت نير الاستعمار، وتجلّت وظيفتُه الفكرية المُنتجة وشعريتهُ المائزة في تحبيك صورة جديدة للذات تنأى بها عن ضُروب الإقصاء والتهميش والدونية المنزرعة في الخطاب الكولونيالي الغربي، وتنزَعُ بها نحو ارتياد آفاق علاقة جديدة بين الذات والآخر، قوامُها الهجنة والتشابك الإنساني بتعبير إدوارد سعيد، أو الفضاء الثالث المُترَع بالتناسُج الثقافي باصطلاح هومي بابا.

كما يلمسُ الباحث أيضاً الدور الكبير الذي اضطلعَ به خطابُ ما بعد الكولونيالية في نشوء إبدال جديد في النقد العربي المعاصر تجلّت بواكيره الأولى منذ مؤلَف "النقد الثقافي" لعبد الله الغدامي، وتنامَت لدى العديد من النقاد والباحثين من مختلف الأقطار العربية مثل معجب الزهراني، ومعجب العدواني في السعودية؛ وناظر كاظم في البحرين؛ وعبد الله إبراهيم، ومحسن جاسم الموسوي في العراق؛ وماري تريز عبد المسيح، ورضوى عاشور، ومحمد الشحات في مصر؛ ويحيى بن الوليد، وإدريس الخضراوي، وشرف الدين ماجدولين، ومحمد بوعزة في المغرب؛ وهو الإبدال الذي يُحاول من خلاله النقاد العرب تجاوز النزعة النصية الخالصة التي هيمنَت على الممارسة النقدية العربية مع مَد السرديات البنيوية، وما حفَ بها من إفراغ للنصوص من أبعادها الإنسانية والفكرية جراء تصنيمها للشكل، وتنميطها في مجموعة من القواعد والتقنيات السردية المُجزدة، هذا بالإضافة إلى تجاوز مَنحى آخر من الممارسة النقدية تبلور مع امتداد نظريات القراءة والتأويل إلى النقد العربي، وتلقي مغايراتها الجديدة، واتّسم ببتر النصوص عن محاضنها التاريخية والدنيوية، وتعتيم ما تلتحفُ به من مرجعيات مُحدّدة مُتشابكة مع نسوغ ما هو مَعيش ومجتمعي جراء التركيز على تتبع طاقاتها التخييلية التي تفتح منافذ ثرة للتدليل مُفسِحة المجال أمام الدلالة للانفلات والمراوغة،

وتكسير كل حدود التأويل الممكنة.

ولذلك، فانعطاف النقد العربي مُؤخراً نحو الامتياح من فكر إدوارد سعيد النقدي، والإلحاح على نجاعة تمثل مفاهيمه في الممارسة النقدية هو بمثابة مؤشر على الإمكانات النقدية المُنتجة التي يجترحها النقد الثقافي أمام النقد العربي لإعادة رَبط النصوص بسياقاتها الدنيوية، وتأويل ما تتدثر به من مرجعيات ودلالات تنتج وعياً عميقاً بأسئلة الكينونة والمجتمع والهوية والآخر، وقد تجسّدت معالم هذا الاحتفاء بالفكر النقدي لإدوارد سعيد واضحة؛ سواء من خلال الدراسات النظرية التي تصدر باستمرار عن هذا المفكر العالمي، أم من خلال الترجمات المُتتالية التي تجري لأعماله البارزة أو لأعمال أخرى أنجزَت عن خطابه النقدي.

وفي هذا السياق، تندرج هذه الترجمة التي أعدها الباحث والمترجم المغربي محمد الجرطي عن إدوارد سعيد، وتغيا بواسطتها تقديم مُقاربة شاملة لأهم روافده الفكرية والنقدية، ولأبرز ما اقترعه من مفاهيم نظرية وإجرائية في الممارسة النقدية، فضلاً عن تسليط الضوء على تنظيراته النفاذة لوظيفة المثقف وعلاقته بالسلطة، ولعلّ هذا الحرص على الاستقصاء والشمولية هو ما نلمسه في طبيعة هذه الدراسات التي اختارها الباحث محمد الجرطي، حيثُ قارب البعض منها المنحى النقدي في مَسار إدوارد سعيد من خلال التركيز على مُؤلفاته النقدية البارزة "الاستشراق"، و"العالم، النص والناقد"، و"الثقافة والإمبريالية". في حين ركز البعض الآخر منها على مؤلفاته الفكرية، وتحديداً كتاب "المثقف والسلطة" الذي حاور من خلاله إدوارد سعيد بعض التنظيرات التي قدمها كلّ من جوليان بندا وأنطونيو غرامشي لماهية المثقّف ورسالته الفكرية، خالصاً في النهاية إلى ضرورة استقلال صوت المثقف ورفضه الانتماء السياسي والحزبي، لتكسير كلّ منوالية فكرية ناجزة، أو توجيهات إيديولوجية مُسبقة، وإبقاء قلمه مُجنداً في الدفاع عن القيم الإنسانية المثلى والمجيدة.

وفي النهاية، يُعد هذا العمل الأدبي المهم والوازن إضافة نوعية لذخيرة المؤلفات النقدية العربية الفضينة لفكر إدوارد سعيد اللماح، ومساره الثقافي المنتج، كما أنه مُؤشر على الصورة المشرقة التي يرسمُها الباحث والمترجم المغربي محمد الجرطي لطبيعة التفاعل الخلاق بين التخصصات داخل رحاب الجامعة، فرغم انتمائه لشعبة اللغة الفرنسية وآدابها، إلا أن تشربه العميق للثقافة العربية، وإيمانه العارم بدورها المستنير في تاريخ

الحضارة الإنسانية، وحاجتها المستمرة للتلاقح والانفتاح على الآخر، يُشكّل لديه حافزاً قوياً لرفدها بالعديد من الدراسات الفكرية والنقدية المهفة وهو ما برز في ترجماته السابقة من قبيل "حوارات القرن" و"تزيفيتان تودوروف. تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية" و"ما بعد الربيع العربي في العلاقات الدولية. من الأمل السياسي إلى الصراع الجيو- استراتيجي".

د. أحمد الجرطي

القنيطرة، المغرب. في: ١١/٠٤/٢٠١٥

الهوامش

١) إدوارد سعيد: "الاستشراق"، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة. الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص ١٧١.

٢) بيل أشكروفت، بال أهلواليا، "إدوارد سعيد مُفارقة الهوية"، دار نينوى، دار الكتاب العربي، سوريا الطبعة الأولى ٢٠٠٢/٢٠٠٠م، ص ٩٤-٩٥.

٣) شيلي واليا: "إدوارد سعيد وتدوين التاريخ"، ترجمة عفاف عبد المعطي، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م، ص ١٠٥.

٤) أنيا لومبا: "في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية"، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م، ص ٢٥٠.

٥) إدوارد سعيد: "الثقافة والإمبريالية"، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م، ص ٦٦.

٦) نقلاً عن "إدوارد سعيد الهجنة السرد الفضاء الإمبراطوري"، تحرير وإشراف إسماعيل مهنانة، دار ابن النديم، الجزائر، الطبعة الأولى ٢٠١٣م، ص ٣٦.

٧) إدوارد سعيد: "الثقافة والإمبريالية"، مَرجع سابق، ص ١٣٥.

الفصل الأول

إدوارد سعيد والأنساق المُضمرة للخطاب الاستشراقي

توماس بريسون – مجلة أنثروبولوجيا المعارف

يُعتبر اليوم كتاب "الاستشراق" (١٩٧٨) لإدوارد سعيد بإجماع شبه كلّي بمثابة تأسيس للحظة اتّخاذ المثقفين العرب (وكذلك الهنديون والأسيويين والأفارقة) الكلمة للحديث في مجالات المعرفة الغربية. وبشكل أكثر تحديداً، ترسّخَت بمناسبة صُدور هذا الكتاب ضرورة المراجعة النقدية من قبل المثقفين غير الغربيين للمعارف التي أنتجتها أوروبا عن مجتمعاتهم وثقافاتهم الأصلية. إنّ كتاب "الاستشراق" مُبادرة افتتاحية لنقاش يُطالب فيه، بالتالي، المُستعمَرون سابقاً منذ الآن، بصفتهم كذلك، نوعاً من الحق في القيام بجرد لتقليد علمي لم يسترع انتباههم سابقاً من وجهة نظرهم.

والحالة هذه، لا يسع المرء سوى أن يندهش حين يُلاحظ كيف أن الأدب الغزير الذي ألهم إدوارد سعيد ودفعه إلى كتابة "الاستشراق" لم يُساهم إلا بنسبة قليلة في فحص هذه الرؤية. يُظهِرُ مؤيدو سعيد كما هو الشأن بالنسبة لخصومه توافقاً غريباً في الآراء بخصوص الاصطلاحات التي أطلقوها على الجدل الذي فجّره سعيد: بالنسبة لمؤيدي سعيد، يبقى الاستشراق نقداً خلاصياً، أما المعارضون فيعتبرونه عارياً من الصحة ولا أساس له. كلا الطرفين (المؤيدون والمعارضون) يموضعون النقد السعيدي (نسبة إلى إدوارد سعيد) في فضاء علمي، حيث يقوم مثقّف عربي بإعادة مُساءلة مَجموعة من المعارف الغربية. رؤية كهذه تتجاهل الظروف التي تم فيها إعداد كتاب "الاستشراق"، لأن نشأة الكتاب بقدر ما تُفسر بالأصول الفلسطينية للكاتب، فإنها ترتكز أيضاً على السياق الأكاديمي الأمريكي في نهاية السبعينيات. ومن المُفارقات، أن كون إدوارد سعيد مثقفاً أمريكياً- وليس عربياً فحسب- يجب أن يثير انتباهنا إلى الطرق التي تم بها الطعن بطريقة جذرية في مجموعة من المعارف الكلاسيكية الغربية حول العالم العربي. بتوسعينا لنطاق البحث، نستطيعُ أن نفهم بالتالي، التحليلَ المستند لمقولات أنتربولوجية (مُثقفون عرب في مواجهة معارف غربية) من خلال مُراعاة سوسيولوجية للمُكوّنات التي تُحدَد العوالم الأكاديمية وتُؤسّس الإطار المعرفي الذي نشأ فيه فكر القطيعة.

هذا هو المنظور الذي تتوقُ إليه المقارنة التي يتم تطويرها في هذا

البحث، بين نقد الاستشراق الذي يُمارَس في الولايات المتحدة من قبل إدوارد سعيد، والنقد الذي جرى، منذ خمسة عشرة عاماً، في الجامعة الفرنسية تحت قيادة مثقف مصري؛ أنور عبد الملك. في كلتا الحالتين، يبقى التقليد الاستشراقي موضوعاً لإعادة القيام بقراءة جَوهرية من قِبل مُثقف عربي. ومع ذلك، فإن القيام بدراسة دقيقة ومُتعدّدة الجوانب لهاتين المُقاربتين العلميتين في نقدِ الاستشراق، تُظهِر مدى تنوّع هذه القراءات في شكل الحجج التي قدّمتها وفي شكل تسلسلها وتأثيرها في الأجيال القادمة. العمل على فهم هذا النقد- عن طريق التحرّز من مُسلّمة وجود أصل ثقافي- من أجل إعادة إدراجه في مَجالات المعارف المُحدّدة- الجامعة الأمريكية والفرنسية- حيث نشأ، ستكون المهمة التي يتوخى هذا البحث توضيحها.

خصوصية السياقات تقودنا، في بادئ الأمر، إلى القيام بتحليلات قائمة بشكل مُستقل نسبياً الواحدة عن الأخرى: ستُخصص المرحلة الأولى لهذا البحث إلى نقد الاستشراق بقيادة أنور عبد الملك، والمرحلة الثانية ستُخصص للنقد الذي يضطلع به إدوارد سعيد. إن القيام بطريقة كهذه تبقى بكلّ تأكيد غير مُرضية للغاية من وجهة النظر الاستكشافية، لكنها تبقى طريقة لازمة للتمكن من إبراز الديالكتيك الخاص بكلّ قراءة تقوم بإعادة مساءلة الاستشراق على حدة. وسنحاول، في المرحلة الثالثة، تجاوز التقريب المُبسط للمواقف، لكي نُبرز بطريقة أكثر منهجية الثوابت والخصوصيات التي تقوم عليها، وبالتالي نُخضع للتحليل النقدي الفكرة التي يمكن فهمها في النقاش بصدد الاستشراق، دون مزيد من اللغط، من خلال شكونية مقولات شبيهة بمقولات مثقفين "عرب" أو معارف "غربية".

أنور عبد الملك أو ازدواجية نقد.

كان لصدور كتاب "الاستشراق" صدى ضعيف للغاية في الدراسات العربية- الفرنسية، وهذه حالة مُفارقة وغريبة إذا ما تذكّرنا أن هذه الدراسات كانت واحدة من الأهداف الرئيسية لإدوارد سعيد. لكن هذه الدراسات عرفت هزّة عَميقة عند أول طعن في الاستشراق، مُنذ عشرين عاماً، كما أشار إلى ذلك ألان روسيون، إثر نَشر مقال لأنور عبد الملك بعنوان "الاستشراق في أزمة" في سنة ١٩٦٣، وهذا ما يفسّر إلى حدّ كبير المفارقة. في نواح عديدة، يَستبق أنور عبد الملك العديد من تحليلات سعيد الذي اعترفَ بأنه مَدين لعالِم الاجتماع المصري أنور عبد الملك. يقيم، في الواقع، عبد الملك علاقة مباشرة بين تطوّر الاستشراق الأوروبي

في القرن التاسع عشر والاستعمار. إنّ العلاقة بين المعرفة والسلطة، إذا صحّ التعبير، هي التي سمحت لأنور عبد الملك بالطعن في تقليد علمي وتجريده من أهليته وذلك بسبب تورّطه السياسي. سينشط الاستشراق ويعمل كمساعد للاستعمار، إنّ المعرفة التي قدّمها الاستشراق عن الشعوب المُستعمَرة أعطَت للمستعمِر الوسائل "لضمان استعباد [هذه الشعوب] وإخضاعها للقوى الأوروبية". (أنور عبد الملك، ١٩٦٣، ص ١١٢).

انطلاقاً من فرضية أنور عبد الملك التي لا يُمكن أن نتجاهل كم كانت مُجدّدة ومُبتدعة في بداية سنوات ١٩٦٠. (نقد الاستشراق له تاريخ.. [1]). تتبع مقالة عبد الملك مَسارين مُتوازيين. يُنظّر عبد الملك بإصدار أحكام بشأن ظُهور معرفة عن عوالم غير أوروبية أنتجها علماء أوربيون، ويعلن في الوقت نفسه بطلان استشراق أصبحَ مُتجاوزاً وباطلاً بسبب فكفكة الاستعمار. (التحرّر من الاستعمار). على الرغم من الخطاب المُبهم في غالب الأحيان، فإنّ مقالة عبد الملك توجّهها تقريباً مُعادلة صريحة بين الأصل الثقافي للعلماء وطبيعة المَعرفة التي أنتجوها. وهكذا، يبقى الباحثون الأوربيون الذين اشتغلوا خلال فترة الاستعمار هم المسئولون عن إنتاج معرفة تتماشى مع الصورة التي رسمتها المجتمعات الغربية عن الشعوب التي سيطرَت عليها. في بادئ الأمر، حجَر الباحثون الأوروبيون هذه المجتمعات في غيرية "جوهرية، ذات طابع ماهوي" (المرجع نفسه، ص ١١٣). كما مالوا إلى تهيئة وضع ممتاز لمفهوم متخلّف: تركيز الاستشراق على ماضي الأمم المَدروسة يؤكّد، بشكل أجوف، أنّ هذه الأمم ظلّت في هامش الحداثة (الغربية). هكذا، وبحصر العلماء الأوروبيين أنفسهم في الدراسات النصية، غيّبوا الأسباب السياسية والاجتماعية أو الاقتصادية التي اعترضَت هذه الأمم.

الماهوية، و"التاريخانية"، و"النصانية "، كما هو واضح، تبقى العيوب الثلاثة التي أنقصَت، حسب منظور عبد الملك، من قيمة المعرفة الاستشراقية.

في المقابل، أتاحَت حركات فكفكة الاستعمار لعبد الملك القيام بتنظير بصدد تطوّر دراسة المجتمعات الشرقية التي قام بها الشرقيون أنفسهم. "منذ عام ١٩٤٥، ليس فقط الفضاء الذي بدأ ينفلت من [الاستشراق]، بل أيضاً الرجال الذين كانوا بالأمس "موضوعات للدراسة"، فأصبحوا منذئذ "ذوات سيادية" (المرجع نفسه، ص ١٠٩)؛ إشهاد مؤكّد ولافت للنظر يجب، في بحث عبد الملك، أن يُفهَم ويُدرَك من وجهة النظر السياسية، كما هو

الشأن أيضاً من الناحية العلمية.

يبقى تصوّر عبد الملك في نهاية المطاف غامضاً جداً حول طبيعة هذه النظرة الجديدة، يقوم عبد الملك، بطريقة ضمنية ومختلفة عن "الاستشراق"، برسم تقريبي للتعزجات التي تشير إلى أنّ نظرة جديدة ستنصبّ الآن على الأوضاع المادية للمجتمعات المتحرّرة من الاستعمار وعلى حاضرهم أيضاً.

إنّ التجربة الخاصة لعبد الملك هي التي توجهه بكل تأكيد في هذا البحث، بما أنه مُنخرط في عمل يتموقع على حافة التاريخ وعلم الاجتماع وتاريخ مصر الحديث. ومع ذلك، يبقى بحث أنور عبد الملك برنامجياً للغاية، وفي مرّات عديدة، يجد المؤلف نفسه مُلزماً بتمييز خطابه وإظهار الفروق الدقيقة، مُعترفاً، على سبيل المثال، بالمُساهمة التي مازال بإمكان العلماء الأوروبيين الاستمرار في تقديمها. (هذا هو الحال بالنسبة لجاك بيرك، وذلك لأسباب سنراها لاحقاً).

يُمكن للمرء أن يجد بالتأكيد في هذه المقالة "الاستشراق في أزمة" الكثير من القواسم المُشتركة مع تحليلات إدوارد سعيد. تشابه المواضيع والقضايا، أو منظور نقد الاستشراق، تبقى في الواقع واضحة. ومع ذلك، يبقى هذا التشابه مُضللاً جزئياً إذا قمنا بفحص الهدف نفسه من "الاستشراق في أزمة" والنقاش المُحدّد الذي انخرط فيه. واحدة من الاختلافات الرئيسية بين سعيد وعبد الملك تكمُن في حقيقة أنّ، من وراء مُصطلح الاستشراق، لا يقصد الاثنان تماماً الشيء نفسه. في مقالة عبد الملك، يُفهَم الاستشراق كمرادف دقيق للاستشراق العلمي، بمعزل عن أيّ معنى آخر (الاستشراق الأدبي أو التصويري، والنصوص التي كتبها المُبشّرون والرحالة والعسكريون، وما إلى ذلك..). والحالة هذه، يستهدفُ عبد الملك فقط تقليداً علمياً خاصاً؛ الدراسة الفقهية اللغوية والتاريخية للعالم العربي التي تطوّرت في أوروبا في مطلع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ومع ذلك، من خلال هذا التقييد، يبقى أيضاً الفضاء الأكاديمي الذي يُشارك فيه عبد الملك هو القابل للتجلي. من وراء خطاب عام جداً، يهتم عبد الملك بشكل أخص بطريقة دراسة العالم العربي كما تمّت ممارستها في جامعة السوربون، وبشكل خاص، في معهد الدراسات الإسلامية.

الإشارة إلى أبعاد بحث المعهد وآفاقه تبقى واضحة حين ينتقدُ عبد

الملك تركيز الاستشراق على "ماضي الأمم والثقافات الشرقية" والأهمية القصوى التي يمنحها إلى "اللغة والدين" أو إلى "المخطوطات العربية " (المرجع نفسه، ص ١١٤-١١٥).

كلّ هذه العناصر تحدّد، في الواقع، بشكل دقيق، برنامج العمل الذي أقرّهُ معهد الدراسات الإسلامية الكائن بجامعة السوربون، الذي أسسه في سنوات ١٩٣٠، موريس غودفروا- دومومبين، وويليام مارسي ولويس ماسينيون.

هذا المركز النشيط والحيوي، ستتاحُ له فرصة التجدّد من جديد في سنوات ١٩٥٠، بفضل وصول جيل جديد من المُستشرقين إلى مناصب محورية مهمة في حقل الاستشراق: هذا هو الحال بالنسبة لروجي بريشفيك (الذي عُيّن أستاذاً للدراسات الإسلامية في سنة ١٩٥٥)، وتشارلز بيلات (أستاذ اللغة العربية، ١٩٥٦)، وريجيس بلاشير (مُدير المعهد، ١٩٥٦)، وهنري لاوست (كوليج دو فرنس، ١٩٥٦).

هذا التغيير القوي في الأجيال كما يتّضح هُنا من خلال التركيز على التواريخ لا يجبُ أن يخدَعنا: إنهم أناس حاملون لمعرفة كلاسيكية يخضعون لسيطرة المعهد وتوجّهاته. بعدما تلقّى هذا الجيل تكويناً في مناهج الفقه اللغوي وفي التاريخ القروسطي للعالم العربي، انضوى في الخطّ الذي يتماشى مع الاستشراق التقليدي جداً. إن إصدار العدد الأول من مجلة أرابيكا، واحدة من المجلتين التي يُصدر المعهد، يتبع في سنة ١٩٥٤ خطّ البحث الأرثوذوكسي بصورة صريحة: تعتزمُ المجلة التركيز على "اللغة والأدب" و"حضارة العالم الناطق باللغة العربية"، إذا أمكن لنقاش ما أن يدور في المعهد بصدد السياسة أو المجتمع، فسيكون بالضرورة نقاشاً عن الماضي ("التاريخ السياسي" و "الماضي الاجتماعي") [٢].

عناصر كثيرة، كما هو واضح، انتقدها عبد الملك في مقالته. وهكذا، على الرغم من أن مقالة عبد الملك يُمكن قراءتها كنقد للاستشراق بشكل عام من قبل مثقّف عربي، فإن "الاستشراق في أزمة" يُحيل، على حدّ سواء، على وسط أكاديمي وعلى سياق تاريخي يحتل بداخلهما عبد الملك مكانة خاصة، ويُفسّران نشأة مقالته. وصل عبد الملك إلى فرنسا في سنة ١٩٥٠، وسجّل أطروحة عن تاريخ مصر الحديث، لكنه رفض القيام بإنجازها داخل معهد الدراسات الإسلامية، فاختار مُشرفاً لأطروحته من خارج وسط المعهد (موريس دو كونديلاك). ومع ذلك، فهذا المشرف ليس تماماً

بعيد عن دوائر المعهد، لأنه يعرف عدداً معيناً من أعضائه. (على سبيل المثال، يتعاونُ بانتظام مع بلاشير في كتابة "دفاتر الشرق المعاصر"). يحتل هذا المُشرف (موريس دو كوندياك) في وضعه إزاء المعهد مَوقفاً مُتناقضاً بشدَة- لا داخل المعهد ولا خارجاً عنه- يُذكّرُنا بموقف جاك بيرك قبل سنوات قليلة. (يُمكن الرجوع في هذا الصدد إلى سيرة جاك بيرك) [٣].

يُفسّر موقف بيرك، أولاً، بمكانة المعهد في البنية الجامعية الباريسية والفرنسية. حتى أواخر سنة ١٩٦٠، يحتلّ في الواقع المعهد مكانة مركزية في الدراسات العربية- الفرنسية: يقوم بالتنسيق بين جميع البحوث، ويحظى بوضع المركز المنسّق بين الكليات، ويحتضن المجلات المتخصّصة. أتاحت هذه المكانة للمعهد مُمارسة تأثير قوي على إنتاج معرفة فقهية لغوية كلاسيكية.

لم يتأتى وضع حدّ لهذه المركزية إلا في سنة ١٩٦٨ بفضل قانون فور للإصلاح الجامعي (الإصلاح الذي قام به وزير التربية الوطنية إدغار فور)، حيث ضَاعف عدد شعب اللغة العربية في الكليات (سيتمّ على سبيل المثال إنشاء ثلاثة مراكز بدل المركز الوحيد في جامعة السوربون).

بالإضافة إلى ذلك، طوال سنوات ١٩٦٠، لن يتم الطعن في الوضع المهيمن للاستشراق اللغوي الفقهي من قبل البحث الجديد، كما هو الحال أيضاً في سنوات ١٩٧٠. وبطبيعة الحال، ففي سنة ١٩٦٠، تم اتّخاذ قرار بإنشاء القسم رقم ٤٤ للمركز الوطني للبحث العلمي "لغات وحضارات شرقية"، من أجل تشجيع دراسة العالم العربي المُعاصر، حيث يلعب علم الاجتماع وعلم الاقتصاد والعلوم السياسية دور المحرّك. غير أن الفضل يعود لدورة الخريف للجنة الوطنية للمركز الوطني للبحث العلمي في عام ١٩٧١ التي كرّست حقاً هذا الدور الجديد للعلوم الاجتماعية على حساب الاستشراق الكلاسيكي. (انظر المجتمع الأسيوي، ١٩٩٣) [٤].

حين نشر عبد الملك مَقالته، كان معهد الدراسات الإسلامية لا يزال يتمتّع بمكانة مهمّة في الدراسات الفرنسية حول العالم العربي: عن طريق سلطة شرعية خاصة (إنه الوريث لتقليد قديم ومَرموق)، وفي الوقت نفسه، بسبب غياب بحث بديل مؤسس (إضفاء الطابع المؤسسي) بما يكفي لتشجيع خطاب مُختلف.

هكذا، تُفسّر مقالة أنور عبد الملك "الاستشراق في أزمة" إلى حدّ كبير بالتأثير الذي كان يُمارسه المعهد في الوقت الذي بدأت فيه طريقة جديدة

في دراسة العالم العربي تفرضُ نفسها رغم عدم توفرها على قاعدة مؤسساتية قوية بما فيه الكفاية. منذ أواخر سنة ١٩٥٠، أدت حركات التحرر من الاستعمار بشكل قسري إلى القيام بتحديث علمي لحقل الاستشراق، لفرط ما أصبح باطلاً القيام بدراسة فقط من وجهة النظر النصية والتاريخية لدول في أوج تشكلها الجديد.

تنضوي مقالة عبد الملك، كما رأينا، بشكل صريح في هذا المنظور حين يؤكد، بمنهجه كما بخطابه، على أن نظرة جديدة يجب أن تنصبَ على العوالم المُتحرّرة من الاستعمار. لكن السياق الجيو- سياسي العالمي ليس فقط المبدأ الوحيد للتفسير. "الاستشراق في أزمة" يبقى أيضاً موقفاً في فضاء أكاديمي تتمخّض بداخله علاقات جديدة مع المُتحررين من الاستعمار. "الاستشراق في أزمة" يبقى، بشكل لا ينفصم، نقداً عاماً لرؤية غربية ونقداً قائماً في حقل أكاديمي خاص، حقل الدراسات العربية- الفرنسية لسنوات ١٩٦٠.

هكذا، يوضّح موقف عبد الملك في المجال الأكاديمي المعنى المُفسّر لحالته بشكل كلي. يبقى أنور عبد الملك قريباً بما يكفي من المعهد للتعرّف على المُشتغلين فيه وعلى مناهجهم، وخصوصاً تأثيرهم في مجال الاستشراق، كما يبقى بعيداً بما يكفي لكي يستفيدَ من المسافة النقدية إزاءهم. ومما يعزّز هذه المسافة النقدية أنه قادر على الاعتماد على شبكات أخرى لضمان شرعيته الأكاديمية: الشبكات التي أسسها عبر المشرف على أطروحته كوندياك، وأيضاً عبر جاك بيرك والمركز الوطني للبحث العلمي الذي يشتغل فيه. على خلاف عدد مُعين من المثقفين العرب الذين- رغم اعتبارهم مُجدّدين في وقت مبكر- ولجوا العالم الأكاديمي عن طريق المعهد، واضطروا إلى انتظار مرور عدّة سنوات حتى يتمكّنوا من انتقاد المُسلّمات التي قام عليها الاستشراق. (انظر التحليل بصدد هذا الموضوع)[٥]. استطاع أنور عبد الملك الانخراط في جدال صدامي منذ بداية سنوات ١٩٦٠. "تأثير المجال" باستعارتنا لعبارة بيير بورديو [٦]، يجبُ أن يُؤخَذ بعين الاعتبار.

هذا التأثير يُساعد على أن نفهم كيف أن "الاستشراق في أزمة" كفكر قطيعة في مواجهة الأحكام السائدة في المجال الأكاديمي لم تتأتّى ممارسته إلا انطلاقاً من موقف خاص سمح لمؤلِفه أن يتواجد بما يكفي خارج الوسط الاستشراقي. مُعطيات أخرى غير الأصل العربي للكاتب يجب استحضارُها في هذا المقام، إنّها مُعطيات تتعلّق بطبيعة البنية

الاكاديمية وذلك لكي نتمكّن من فهم الأسباب التي جعلت نقداً على هذه الشاكلة مُتاحاً وقابلاً للتعبير عن نفسه ضدّ الاستشراق في ذلك الوقت.

إدوارد سعيد: الجامعة الأمريكية كرهان للمُناظرة والجدل بصدد الاستشراق.

في ضوء هذا التحليل لنشأة "الاستشراق في أزمة"، يتبين لنا كم من الصعب أن نستحضر مُتغيراً واحداً كعامل لفهم النظرة التي يُلقيها مثقفون غير أوروبيين على المعرفة الغربية. إنّ صعوبة التعبير عن التطور الحاصل في حالة أنور عبد الملك، كما هو الشأن أيضاً في حالة إدوارد سعيد الذي ننذر أنفسنا الآن لدراسته بشكل أخص، تنجمُ جزئياً من كون أن الاثنان قدّما عدداً معيناً من التحليلات التي تسعى إلى تعزيز هذه الطريقة في الرؤية. تفكيك الاستشراق الكلاسيكي؛ تسعى مقالة عبد الملك بشكل صريح لتكون بمثابة استعادة للحديث من قبل مثقف عربي بشأن ثقافته من أجل مُعاكسة القانون الغربي وإسقاطه. يبدو أن عبد الملك يُبرهن على هذا النحو عملياً، وليس فقط فكرياً، عن الفكرة التي يُؤكّد عليها في مضمون مقالته: طوّر العلماء الفرنسيون خلال الاستعمار تقليداً لدراسة العالم العربي، أي الاستشراق الذي لم يكن في مقدور المستعمرين سابقاً سوى القيام بمُعارضته حين استطاعوا ولوج هذا المجال الأكاديمي بفضل حركات التحرر من الاستعمار.

على حدّ علمي، لم يُعلن عبد الملك، بشكل واضح تقريباً، عن موقف فكري يَحصر إمكانية القيام بدراسة موضوعية للعالم العربي فقط من طرف علماء من العالم العربي. (انظر ألان روسيون) [٧].

ممّا يزيد من غرابة موقف عبد الملك أنّ أعمالهُ تبدي قدراً أكبر من الوضوح، لم يتجاهل في أعماله اللجوء إلى الأعمال الغربية. يبقى موقف عبد الملك مُختلفاً عن موقف إدوارد سعيد الذي، بخلافِ ما أكّد عليه عدد معين من النقاد إزاءه، تعهّد بالإشارة إلى كم كانت فكرة دراسة المجتمعات الإنسانية من قبل علماء يَنحدرون من هذا المجتمع، فكرة مُدمّرة. (أطروحة كتابي [...] ليست)[٨].

لكن، من الأصح أنّ العديد من المُحادثات السيرية (نسبة إلى السيرة) التي أدلى بها سعيد تميل، على العكس من ذلك، إلى بناء رؤية قائلة بأنّ عمله النبراس، "الاستشراق"، يمكن تفسيره على أنّه نظرة نقدية لمثقف عربي فلسطيني بشأن التقليد الغربي في دراسة العالم العربي.

وفقاً لمنظور سعيد، في الواقع، إنّ حرب الستة أيام في عام ١٩٦٧ هي التي شكّلت نقطة تحوّل في مساره الأكاديمي. كان إدوارد سعيد أستاذاً مَرموقاً للأدب المُقارن في جامعة كولومبيا منذ سنة ١٩٦٣. حاد سعيد بهذه المناسبة عن المسار الذي انفتح أمامه، ليُصبح مثقفاً ملتزماً، وصوت القضية الفلسطينية بلا مُنازع. (انظر مُقتطف من المحادثة) [٩].

في الواقع، بينما كان سعيد إلى حدود تلك اللحظة فقط معروفاً بمنشوراته في مجال الأدب (عن كونراد أو أورباخ)، سيقوم بانعطافة نحو العالم العربي: سيُجري سلسلة من الرحلات إلى الأردن بين عامي ١٩٦٨ و١٩٧٠ للقاء مُناضلين وناشطين في القضية الفلسطينية، كما حصل في سنة ١٩٧٢ على إجازة سبعية (إجازة لأستاذ جامعي تعطى كلّ سبع سنوات) قضاها في بيروت، حيث تابع تكويناً مكثفاً في فقه اللغة العربية. سيعترف سعيد أيضاً كيف أن عبارة غولدا مايير، القائلة في عام ١٩٦٩ بأن الفلسطينيين لا وجود لهم، ستلعبُ دوراً حاسماً في التوجه النقدي الذي اتّخذه في عمله، وستقوده إلى إعادة تحديد مفاهيم النصوص واللغة والكتابة، للكشف عن علاقات القوة والسلطة التي تكمن وراءهم بشكل مُضمر [١٠]. يصف سعيد نفسه على أنهُ كان على وشك أن يصبح بالكامل إنساناً غربياً [١١].

قبل عام ١٩٦٧، كان بإمكان سعيد في ذلك الوقت أن يُنجز مساراً فكرياً رائداً، كان نشر كتاب "الاستشراق" سيكون من أبرز نتائجه.

غير أن الواقع يبقى أكثر تعقيداً، وذلك لأنه، بعد عام ١٩٦٧، لن يتخذ العمل الفكري لسعيد منحى مختلفاً بشكل جذري، بل فقط لأن المُناظرة التي سيبادر سعيد إلى خوضها ستتوطد في شبكة من العوامل أكثر اتّساعاً لن يكون فيها موقف سعيد كمثقف عربي وفلسطيني المُتغيّر الوحيد للتفسير.

المُسلّمة الوحيدة التي يجب التشديد عليها هي أن نشر كتاب "الاستشراق" حدثَ بعد مُرور أكثر من عشر سنوات على حرب الستة أيام. خلال هذه السنوات العشر، يبقى سعيد أبعدَ ما يكون عن التخلي عن مساره الأدبي بالكامل لينذر نفسه فقط لقضية العلاقات بين العالم العربي والغرب. إذا رجعنا إلى البيبلوغرافيا المَشروحة لأعمال سعيد (رمضان، ٢٠٠٥)، سندركُ أن عام ١٩٦٧ لا يُشكّل سوى قطيعة جزئية.

بالتأكيد، قبل هذا التاريخ، تنتمي مجموعة منشورات سعيد إلى مجال

النقد الأدبي، وأن ما حدث في عام ١٩٦٧ يبقى الباعث على ظهور نصوصه الأولى المُتعلّقة بالمسألة الإسرائيلية- الفلسطينية. (انظُر إدوارد سعيد، "المواجهة العربية- الإسرائيلية، العرب في يونيو ١٩٦٧: منظور عربي". نُشِر في سنة ١٩٧٠). ولكن حتى الآن، هذا الإصدار الأول هو أبعد من أن يضع حدّاً لمسار سعيد كمُنَظِّر أدبي. في سنوات ١٩٧٠، معظم المقالات التي نشر تبقى في مجال التأمل الفكري في الأدب. هذا العقد سيكون مُناسبة لنشر واحد من كتبه الأولى المتميزة، "البدايات: القصد والمنهج "، في سنة ١٩٧٥، والذي ينتمي إلى مجال النقد الأدبي.

لم يقم سعيد بإحياء كتاباته عن العالم العربي إلا في سنة ١٩٧٦، أي أكثر من ستة سنوات بعد نشر مقاله الأول في هذا الموضوع. (المواجهة العربية- الإسرائيلية، العرب سنة ١٩٦٧: منظور عربي. نُشِر في سنة ١٩٧٠) [١٢].

تَدعونا هذه المُعطيات إلى إعادة فحص كتاب "الاستشراق" من مَنظور مختلف. إذا كانت نشأة الكتاب تعود إلى كون إدوارد سعيد ينحدرُ من العالم العربي، فإنها تُفسر أيضاً على ضوء اعتبارات أخرى تمُت بشكل أخص إلى المكانة التي يحتلها مؤلف الكتاب في المجال الاكاديمي الأمريكي، وإلى التحولات التي عرفها هذا الأخير طوال عقد من الزمن يمتدّ من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ١٩٨٠. لا يمكن أن نتجاهل، أولاً، لأيّ سبب تتطلّبُ إمكانية الهجوم المباشر على الاستشراق التوفرَ على شرعية أكاديمية قوية: لأن سعيد يتطرّق بالنقد لقضية لا يملك إزاءها، قانونياً ومن الناحية الاكاديمية، الحق في المُطالبة بذلك، ولأنه في الوقت نفسه، وهو يفعل ذلك، يتعارض بطريقة نقدية وسياسية مع مجال معرفي لتقليد عربي أصبح سعيد ينتمي إليه [١٣]. والحالة هذه، إن كتابة "الاستشراق" ستحدثُ في مرحلة وصل فيها سعيد إلى مَكانة مُعترَف بها في الجامعة الأمريكية. في سنة ١٩٧٧، عُيّن سعيد في منصب أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة كولومبيا، وأستاذاً في مؤسسة دومينيون العريقة للعلوم الإنسانية. هذا التعيين سيمنحُ سعيداً المصداقية للتحدث علناً والدفاع عن قضية لم تكن تحظى بشعبية في الولايات المتحدة [١٤].

هكذا يندرجُ كتاب "الاستشراق" في سياق التزام سياسي أكثر صعوبة، ويتطلب عموماً قاعدة أكاديمية متينة [١٥].

ولكن كتاب "الاستشراق" لا يُفسَر فقط تبعاً للمكانة التي احتلّها سعيد.

يُحيلنا هذا الكتاب إلى التطوّر الذي حدث في الحقول المعرفية والأوساط الأكاديمية الأمريكية. أولاً، إنّ ظهور نظريات جديدة وخطاب جذري في المناهج الجامعية في سنة ١٩٧٠ سيلعب دوراً مهماً. في الواقع، سيحدث في سنة ١٩٧٠ إجراء تحديث نظري شاسع في الأوساط الأكاديمية الأمريكية. (كوسي، ٢٠٠٣). سيفرضُ عدد من الكتاب الذين ينحدرون من أوروبا، وفي الغالب من فرنسا، أنفسَهُم في البرامج الدراسية، وسيقلبون منظومة المعارف: إنّها الفترة التي أصبح فيها ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي، وجاك دريدا ولوكاتش، ودولوز وبودريار مراجع أساسية لشريحة من الطلاب والأكاديميين الأمريكيين.

وفي هذا السياق، فإن حقيقة أن إدوارد سعيد كان في البدء مُنظّراً أدبياً يبقى أمراً مهماً. لقد أشرنا إلى كم كان هذا الموقف غير ملائم في البداية لإنتاج خطاب بصدد العالم العربي. ومع ذلك، فإن التطورات النظرية ستغيّر جزئياً الوضع. وبالفعل ستُعنى الدراسات الأدبية الأمريكية بشكل خاص بإحياء المسائل العلمية: سوف تُشكّل هذه الدراسات طراز محورياً وجوهرياً في عدد من الجامعات، وستعرف تغييراً مهماً في برامجها. سعيد، كأستاذ في جامعة كولومبيا، سيصبحُ في طليعة هذا التغيير الذي يشكّل الأساس النظري الذي بُنيَ عليه كتاب "الاستشراق". من تلقاء نفسه، سيشيرُ سعيد إلى الدور الذي لعبَهُ هذا الإحياء للدراسات الأدبية في إعادة توجيه تحليلاته [١٦].

مِن سعيد يجب أن نفهم الاستخدام الحاسم المستثمر في كتاب "الاستشراق" لمقولة فوكو الشهيرة عن العلاقة بين المعرفة- السلطة، والصادعة في مدخل الكتاب كنقطةِ ارتكاز ينطلق منها سعيد لاقتراح إعادة قراءة التقليد الاستشراقي الأوربي [١٧].

تبعاً لهذا السياق أيضاً، يمكن للمرء عموماً أن يُحدّد من جديد أصل الخطاب في كتاب "الاستشراق": بينما كان أنور عبد الملك، كما رأينا، مُهتماً في المقام الأول بالاستشراق العلمي، نجدُ إدوارد سعيد يُعانق حقلاً معرفياً أكثر اتساعاً مادام الاستشراق الأدبي يحتلُّ مكانة بارزة في تحليلاته. صدى المركز الأكاديمي في الدراسات الأدبية الأمريكية يبقى جوهرياً في هذا الكتاب، ويسمح بفهم المجال الأكاديمي وأنماط النقد الذي مارسَهُ سعيد ضدَ الاستشراق.

وعلاوة على ذلك، تندرجُ نشأة الكتاب أيضاً في سلسلة من التقابلات

التي بنينت الحقل الاكاديمي الأمريكي؛ تقابلات مُرتبطة بظهور الدراسات الإقليمية المُتضمنة لحقول معرفية متداخلة.

بقدر ما يُفهم كتاب "الاستشراق" على أنه عمل يحتل مكانة داخل الدراسات الأدبية، فإنه يُعتبر أيضاً كنصّ جدلي فيما يتعلّق بالدراسات الإقليمية التي بلغَت، في المرحلة نفسها، أوجَ انتشارها في الجامعة الأمريكية.

على عكس أوروبا، كانت شعب دراسات الشرق الأوسط الحديثة نسبياً في الولايات المتحدة لا تزال في فترة الهيكلة في أواخر سنة ١٩٧٠. يشير كتاب "الاستشراق" إلى هذا الأمر بصورة مباشرة، حين يذكُر سعيد على سبيل المثال "الانحطاط الفغري للمعرفة" (ص ٢٣٨)، أو بشكل أكثر وضوحاً، حين يتكلّم عن "التحول الكبير في الاستشراق من العمل الأكاديمي إلى موقف أدوي فعال" (أدوي: مُتخذ أداة، الوسائلية: التي تقول بأنّ الذكاء والنظريات وسائل للعمل). كما يكتب سعيد قائلاً : "يتجلّى هذا الأمر في الانتقال إلى الادعاء غير المغرض (الموضوعي) لعلماء الدراسات الإقليمية المُشتغلين كخبراء في تقديم المشورة للحكومات الغربية المُتعاقبة بشأن السياسة اتّجاه المُستعمر ودول ما بعد الاستعمار" (ص ٢٤٦). وبالتالي، على هذا النحو، يجب أن نفهم أيضاً الجدل مع برنار لويس الذي يحتلّ جزءاً من الفصول الأخيرة لكتاب "الاستشراق"، الجدل الذي سيستمر من خلال الكتب والمقالات المُسخّرة لهذا الغرض حتى وفاة إدوارد سعيد. ثم توظيف برنار لويس الذي ينحدرُ من أصول إنجليزية، في جامعة برينستون في سنة ١٩٧٤ وليصبح واحداً من الوجوه البارزة في الدراسات الأمريكية عن الشرق الأوسط. المواجهة بين إدوارد سعيد وبرنار لويس هي بالتأكيد ذات طابع سياسي (نصيراً مُلتزماً للدولة الإسرائيلية، سيلعب لويس دور المستشار للإدارة الجمهورية، ويُساعده صموئيل هنتنغتون لصالح بنيامين نتنياهو في الأمم المتّحدة).

والحالة هذه تزداد أيضاً حدّة المواجهة بين سعيد ولويس في التعارض داخل الفضاء الأكاديمي الأمريكي، يدافعُ سعيد عن تصوّر نقدي مُستقل للمثقف (هذا التصور سيتم تناوله جزئياً في الدراسات ما بعد الكولونيالية) بينما لويس ينعطف بشكل جدّ مُباشر نحو مَفهوم الخبير والمتخصص في الدراسات الإقليمية.

هكذا، يُمكننا فهم هدف كتاب "الاستشراق" بربطه بالانخراط الخاص

لسعيد في الحقل الأكاديمي الأمريكي. كمتخصص في الأدب، سيقوم سعيد، بواسطة نظرية أصيلة عن النص كتجسيد للسلطة، بإعادة مُساءلة التقليد الاستشراقي الغربي. بقدر ما يتم تفسير الأهمية التي يُعلّقها سعيد على الأدب كتأثير للتخصص، تُفسّر أيضاً كعمل أصيل يتطوّر داخل حقل معرفي في أوج التغيير. وبالتالي، فكتاب "الاستشراق" هو أكثر من قراءة جديدة نقدية عربية للنصوص الغربية المكتوبة خلال الاستعمار. يبقى الفرق بين سعيد وعبد الملك في غاية الأهمية: لاسيما أنّ ما يقارب من عشرين سنة قد مرّت على نهاية حركات التحرر من الاستعمار، وأن الولايات المتحدة، على عكس فرنسا، لم تكن دولة استعمارية.

تجادل بكل تأكيد، ولسبب وجيه، بأنّ جزءاً كبيراً من عمل سعيد يندرجُ في سياق نقد الإمبريالية، وأنّه بهذا ينتهجُ تفكيراً أوسع بصدد الاستعمار، حيث تتدخل، بطبيعة الحال، رؤيةٌ خاصة أمكن لمثقف فلسطيني أن يقوم بتعزيزها. إنّ ما يُشكل السمات الأبرز للنقد الذي يُمارسه سعيد، وما يؤسس قاعدته المنهجية، وما يُحدّد هدفه الخاص، يبقى دوماً مرتبطاً بالتطور الحاصل في المجال الأكاديمي الذي ينتمي إليه سعيد تحديداً. لفهم هذه السمات، لا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الخصائص الفردية للباحث، بل توازنات الحقول المعرفية، والتقابلات، وأيضاً إمكانيات الإبداع التي تتجلى في هذا الفضاء. فعن طريق مُقارنة أكثر صرامة بين مُقاربتين نقديتين مارسهُما إدوارد سعيد وأنور عبد الملك، نودُّ أن نختم هذه التحليلات، ساعين إلى توضيح الفرق الذي تكشفُ عنه سياقات تطورهم بخصوص طبيعة المواقف النقدية التي استطاع مثقفون ينحدرون من العالم العربي بناءها في مجالات المعرفة الغربية.

عبد الملك وسعيد والاستشراق: تشابه خادع؟

مُجازفاً بالوقوع في التكرار، ينبغي مع ذلك أن نقول ثانية وباختصار لمَا كلُّ شيء يدفعنا في هذا البحث إلى إدراج عبد الملك وسعيد في النسق الفكري ذاته. إنّهما مثقفان عربيان استماتا في العمل على تفكيك جذري للاستشراق وفق أنماط مُتشابهة ظاهرياً. في كلتا الحالتين، يتعلّق الأمر بمجموعة من المعارف الغربية التي تتم إعادة مُساءلتها من قبل مثقفين ينحدرون من مُجتمعات كانت محطّ دراسة من طرف هذه المعارف. في كلتا الحالتين، يتعلّق الأمر أيضاً بوجهة نظر هامشية طوعاً تتطوّر وتُبنى على هذه الشاكلة لغايات كشفية: منظور مثقف "بين عالمين" يُقدم موقفه المزدوج إزاءهما حدّةً نقدية. وأخيراً، في كلّ مرّة، الرؤية

نفسها هي التي تنصبُّ على تقليد علمي غربي يجب إعادة إدراجه في علاقة الهيمنة الأكثر شمولية، وبالتالي يبدو الاستشراق كمساعد للإمبريالية الأوروبية.

لكن، وراء هذه التشابهات الواضحة، كلتا المقاربتين لنقد الاستشراق اللتين فحصنا تُبرزان بوضوح صورة الأحداث الفريدة التي لا تبدو للوهلة الأولى. إنّ التشابه بين المقاربتين في نقد الاستشراق، رغم طابعه الفعلي، فإنّهُ يوشِكُ أن يجعلنا نتجاهل كيف يُمكن لحججٍ مُتماثلة نسبياً أن تتخذ معنى مختلفاً حسب السياقات التي أُنتِجَت فيها! في حالة عبد الملك وإدوارد سعيد، إنّ الهدف من نقد الاستشراق وتأثيره هو الذي يتباينُ، على حدٍّ سواء، ما دام وزن الدراسات العربية وبنيتها كانا مختلفَين في الجامعة الفرنسية في سنوات ١٩٦٠، وفي الجامعة الأمريكية في سنوات ١٩٧٠.

الهدف مختلف أولاً بالنسبة لعبد الملك وسعيد. لقد أشرنا باختصار كيف أنّ وراء مُصطلح الاستشراق نفسه، لا يقصد عبد الملك وإدوارد سعيد الواقع نفسَهُ: استشراق علمي أساساً في الحالة الأولى، ويتخذُ مفهوماً أوسع بكثير في الحالة الثانية. والحالة هذه، يمكننا أن نتعمّق في هذا البحث بشكلٍ أكبر، مما سمحَ لنا هذا الاختلاف مُلاحظته في المرحلة الأولى؛ أي معرفة أن هذا الفرق يُفسَّر بالثقل الهائل الذي استمز الاستشراق الفقهي اللغوي التمتع به في فرنسا، بينما الفرق يبدو مُرتبطاً بإعادة تشكُّل العلاقات بين حقل الدراسات الأدبية وحقل الدراسات الإقليمية في الولايات المتحدة. والحالة هذه، يمكننا أن نفترض في هذا البحث أنّ مواقف عبد الملك وسعيد تبقى في الواقع مواقف مُتعارضة فيما يتعلّق بالاستشراق العلمي الصرف.

في عام ١٩٦٠، يبقى المراد في المقام الأول بالنسبة لعبد الملك هو الدعوة، عبر مقالته، إلى القيام بنوع من الثورة في الدراسات العربية- الفرنسية، بل إلى تحريرها من الرباط الفقهي اللغوي وإخراجها من أنانتها المنهجية (أي الأحادية التصورية المُطلقة) التي لا تزال تسم علاقتها بالعلوم الإنسانية التي وصلَت مع ذلك إلى أوج تجدُّدها في ذلك الوقت، يسعى "الاستشراق في أزمة" لأنور عبد الملك إلى بلوغ هدف خاص، تقيد الدراسات العربية- الفرنسية بمبدأ العلمية الذي هو مبدأ التخصصات العلمية السوسيولوجية والأنتربولوجية أو التاريخية. المُراد أيضاً هو ضمان الانتقال من فقه اللغة إلى علم اللغويات (على شاكلة ما يحدث من إنجازات في بقية الجامعات الفرنسية) والانتقال أيضاً من التاريخ الذي

ظلّ وقائعياً للغاية (مكتفياً بسرد الأحداث فقط) إلى النتاج المُتجدّد للمؤرخين الرسميين (نتاج المؤرخين الرسميين لمُختلف مدارس الحوليات على وجه الخصوص).

على العكس من عمل أنور عبد الملك، في عمل إدوارد سعيد، سيتم تشجيع رؤية أكثر تبايناً بكثير من الاستشراق العلمي الكلاسيكي. ليست هُناك حاجة للتخلص من مُسلّمات أو فرضيات حقل معرفي له تأثير مَحدود جداً في سنوات ١٩٧٠ بالولايات المتحدة.

لكن الأهم من ذلك، بالنسبة لسعيد خصوصاً، هو "إنقاذ" جزء من الاستشراق العلمي من التملّك الذي بدأت تحرزه الدراسات الإقليمية في الفترة نفسها. انتقاد سعيد لكبار المستشرقين، من ماسينيون إلى غولدتسيهر، لا يهدفُ إلى نزع الشرعية عن العمل العلمي في مُجملِه: إنه يعتزم انتقاد عَدد مُعيّن من المُسلّمات المريبة، ولكن ليس بأيّ حال من الأحوال العمل على إبطال القيمة العامة للعمل العلمي. ما يهدف إليه سعيد، هو النقيض، العمل على إرساء إمكانية لوضع مُستقل للباحث أو المثقف، وذلك خلافاً للوضع الذي تُروّج له بعض الدراسات بصدد الشرق الأوسط الذي، باسم الكفاءة والتخصّص العلمي، يتحول إلى وضع الخبير (يبقى برنار لويس مُستهدفاً هُنا بطريقة رمزية).

إنّ كتاب "الاستشراق" هو أبعد ما يكون عن العمل الراديكالي، حيث يسعى البعض إلى اعتباره كذلك، الشيء الذي أثار استياء مؤلف الكتاب، سعيد، الذي مافتئ يذكّر بالأهمية القصوى التي كان يُعلّقها على العمل الاكاديمي وعلى البحث العلمي بمفهومه التقليدي جداً. (علاقة سعيد بالبحث الاستشراقي..) [١٨].

في الوقت الذي يتبنّى فيه عبد الملك موقفاً ثورياً بشكل صريح، يتموقع سعيد على هذا النحو في علاقة أكثر تعقيداً مع ماضي الاستشراق: في الحالة الأولى، يتعلّق الأمر بقطيعة معرفية على المحك، بينما في الحالة الثانية، يتم الاضطلاع بإعادة تقييم، وليس العمل على إبطال التقليد الاستشراقي.

في كل حالة من الحالات، يسمحُ اختلاف السياقات الاكاديمية إلى حذ كبير بفهم لماذا لم يكن في مقدور الأهداف المتوخاة وأشكال المواجهة التي حدّدها عبد الملك وسعيد أن تكون على الشاكلة ذاتها: "الاستشراق في أزمة" جاء في سياق ملح فُرض على عبد الملك، بخلاف إدوارد سعيد

مع كتاب "الاستشراق" خمسة عشر سنة بعد ذلك في الولايات المتحدة. ولكن من خلال هذا الفرق أيضاً، يُمكن للمرء أن يجدَ مفتاحاً لفهم التأثير المتباين جداً لهؤلاء المثقفين (عبد الملك وسعيد). لقد حقق كتاب "الاستشراق" في حالة سعيد تأثيراً هائلاً، أما "الاستشراق في أزمة" لعبد الملك فبقي نسبياً محدود التأثير. عن طريق هذه المقارنة بين سعيد وأنور عبد الملك، يتجلّى أيضاً تعدد القراءات العربية للاستشراق في فرنسا والولايات المتحدة: إذا ظلّت واحدة من هذه القراءات (قراءة عبد الملك) خصوصية، بينما القراءة الأخرى (قراءة سعيد) كانت مصدر إلهام عالمي، فذلك لأن في الواقع الطريقة التي حققت بها هذه القراءات معنى في أوساطها الجامعية المختصّة كانت خاصة بكلّ قراءة على حدة.

بقدر ما كان نقد "الاستشراق في أزمة" قوياً، بقدر ما كان تأثيره محدوداً في نهاية المطاف. أثارت مقالة أنور عبد الملك العديدَ من الأسئلة لكنّها لم تتمكن من إثارة الجدل الذي ينبثقُ في وسط المتخصصين، كما لم تتمكّن بشكل خاص وبطريقة حاسمة من مُمارسة تأثير في تطورات هذا الوسط.

الردّ الأبرز على مقالة عبد الملك جاء من كلود كوهن، أستاذ في جامعة السوربون، على عكس زملائه، انخرط في وقت مُبكّر في العمل على إعادة تأسيس نقد الاستشراق.

(تلقى كلود كوهن تكويناً في مدرسة الحوليات...Les annales) [١٩].

لكن "رد كوهن على عبد الملك" (كلود كوهن، ١٩٦٥) يتكوّن فقط من أربع صفحات. بشكل عام، اقتصرَ رد كلود كوهن على تدوين النقد فقط، ومال إلى إعادة إدراجه في حركة تجديد الاستشراق التي برزَت في ذلك الوقت، وإن كان ذلك في شكل أقل راديكالية مما تصوّر عبد الملك.

في الواقع، ما يثيرُ الدهشة بخصوص المصير الذي عرفه "الاستشراق في أزمة" هو أن المقال اندرجَ إلى حدٍّ كبير في اتجاه معاكس لتيار إعادة تحديد مفاهيم الاستشراق الكلاسيكي طيلة سنوات ١٩٦٠ و١٩٧٠. إنّ الفرق لافت للنظر إذا تأملنا أنواع العمل التي أنجزها المثقفون العرب الاخرون المتواجدون داخل حقل البحث الفرنسي في تلك السنوات. محمد أركون، أو محمد الطالبي، أو جمال الدين بن الشيخ، حتى نكتفي بذكر الأسماء الكبيرة فقط، تبنّى هؤلاء الباحثون موقفاً معاكساً لموقف أنور عبد الملك. كانوا في البداية تلامذة للمُستشرقين وعبَروا في أبحاثهم من بوابة معهد

الدراسات الإسلامية، حيث قدّموا أطروحاتهم، وانتظروا مَرحلة جديدة قبل أن يقوموا بإعادة مُساءلة، من الداخل، لمُسلّمات الاستشراق الفقهي اللغوي (الفيلولوجي) وفرضياته. وبعبارة أخرى، لقد كان هؤلاء الباحثون بعيدين عن القيام بتقويض جذري للتقليد الاستشراقي القديم، بل ساعدوا على تطويره وتجديد مَنظوراته وموضوعاته ومناهجه [٢٠]. مِن هُنا تتضحُ الرؤية الضعيفة لنقد زائح وحائد عن رهانات الوسط الاستشراقي في تلك السنوات؛ رؤية لم تنجَح في التعريف بخصوصية منظور عربي إزاء مَعارف الاستشراق: لم يُفرَض أصل الباحثين أبداً كمعيار للموقف العلمي في فرنسا، على الرغم من الأسئلة الحادة جداً التي طرحها هذا التساؤل بعد فكفكة الاستعمار. (انظر وجهة نظر ماكسيم رودنسون) [٢١].

إنّ الفرق مُدهش بشكل واضح مُقارنة مع كتاب "الاستشراق" الذي منح لإدوارد سعيد هالة عالمية، ساهمَت بشكل رئيسي في ظهور مَنظور غير غربي في المجالات الأكاديمية الأمريكية. وبناء عليه، فالدراسات الكولونيالية التي يبقى سعيد في المقام الأول الأب المؤسس لها، قد غيرت في الواقع مَنظومة الجامعة الأمريكية، وأدّت إلى مزيد من الاهتمام بأقلياتها المُتعدّدة. إنّ ما يضمن التأثير الكامل لنقد سعيد هو كونه يتطابقُ مع أعمال أخرى. لقد نجح نقدُ سعيد في توحيد الحدّ الأدنى لعدد مُعيّن من الوجوه البارزة (من غياتري سبيفاك إلى هومي بابا)، الشيء الذي أدّى إلى إضفاء الشرعية على هذا الموقف، موقف المثقّف غير الغربي. لكن هذا النجاح الذي حققهُ نقد سعيد ما كان ليتحقق لو لم يندرج في سياق ديالكتيك المجالات الأكاديمية الأمريكية الذي لم يكن شَبيهاً بسياق ديالكتيك الجامعة الفرنسية، خصوصاً في سنوات ١٩٦٠. دون الأخذ بعين الاعتبار جميع العوامل السياسية والتاريخية التي جعلَت مسألة الهجرة والأقليات لا تُناقش بالطريقة ذاتها في فرنسا والولايات المتحدة، إنّ تنامي الدراسات ما بعد الكولونيالية بقوة، والمرتكزة على النقد الراديكالي للجامعة الأمريكية في سنوات ١٩٦٠ و١٩٧٠، هو الذي منح هذا الوزن وهذه القيمة لكتاب "الاستشراق". من هُنا يتضح الفرق بين كتاب "الاستشراق" لسعيد، ومقالة أنور عبد الملك، سينجح سعيد في تقديم إضافة وتطعيم تحوّلات مجال أكاديمي سيصبحُ من أحد رُموزه المُجدّدين، بينما عمل عبد الملك لن يكون له سوى تأثير مَحدود على التطورات العامة للأوساط العلمية التي ينتمي إليها. بطرحنا للسؤال نفسه- سؤال العلاقة بين المثقفين غير الغربيين في مواجهة مَعارف الغرب- يتبع أنور عبد الملك وإدوارد سعيد أيضاً مَسارات مختلفة، الاعتراف بـ "غيرية علمية" بدَت

مشكوك في أمرها في فرنسا، بينما لاقت هذه الغيرية صدى قوياً في الولايات المتحدة. مصائر مُختلفة تحيل، بالتالي، على التاريخ وعلى خصوصيات مجالات المعرفة التي أثارت إزاءها قضية المنظور العربي بصدد الاستشراق ردوداً مُتعارضة.

خاتمة

بانطلاق عبد الملك وسعيد من فرضيات مُتشابهة نسبياً، استطاعا تقديم قراءتين جديدتين مُختلفتين للاستشراق. تُفسِّر القراءة الأولى على أنّها مرحلة للتحولات التي عرفتها الدراسات العربية- الفرنسية كنتيجة لفكفكة الاستعمار، ولكنّها بقيَت قراءة ذات تأثير محدود بالنسبة إلى التطورات العامة للحقل العلمي. أما القراءة الثانية، فعلى النقيض من ذلك، تحدثُ في سياق إعادة التشكل الأكاديمي بين الدراسات الأدبية والدراسات ما بعد الكولونيالية والدراسات الإقليمية، حيث نجحَت هذه القراءة في فرض نفسها كمرحلةٍ قوية في النقاش الفكري الأمريكي المُعاصر. إنّ الفرق بين هذين السياقَين يسمحُ على هذا النحو بفهم لماذا لم يكن لهاتين المُناظرتين النقديتين تماماً الرهانات نفسها، ولماذا عرفتا مصائر مختلفة.

يُؤدي الفرق إذن إلى طرح السؤال بتبصّر بصدد دَلالة قراءة جديدة عربية للاستشراق. يبدو لي من الضروري القيام بالتمييز بين مُستويين من التحليل لبلوغ دَرجة عالية من الوضوح. أولاً، إن تأثير الأوساط الأكاديمية الفرنسية والأمريكية يَبدو حاسماً في مَضمون هذه القراءات الجديدة، وكذلك المكانة التي احتلّها كلّ واحد من هؤلاء المثقفين في تلك الأوساط: وبالتالي، إنّ الرهانات المحليّة هي التي وجّهت هؤلاء النقاد في مَرجعياتهم كما في موضوعاتهم. لذلك سيكون من الخطأ القول بوجود عقبة وحيدة بين المُثقفين العرب والمعارف الغربية، لأنه لو لم يكن عبد الملك وسعيد بالضبط أعضاء في مَجالات أكاديمية مُحدّدة- وبالإضافة إلى ذلك مجالات غربية- لمَا استطاعا العثور على فضاء خاص لممارسة نقدهم للاستشراق.

على مُستوى ثان، يختلف تحليل هذه القراءات الجديدة أيضاً في كون أن المجالات الأكاديمية الأمريكية والفرنسية تقدّم أنماطاً لرؤى مُتعارضة فيما يخصُ الإمكانية بالمُطالبة بالاختلاف الثقافي في الساحة العلمية: منظور هذه القراءة الجديدة يبقى ضعيفاً جداً في فرنسا (حالة عبد الملك) بينما يتمتع بشَرعية أكبر في الولايات المتحدة (حالة سعيد). تؤدّي هذه الخصوصيات إلى إعادة التساؤل عن معنى القيام بقراءة جديدة عربية

للاستشراق، انطلاقاً من الجامعات الغربية. إذا كان التساؤل يبدو تماماً شرعياً ويؤدي إلى الأخذ بعين الاعتبار كون المثقفين حاملين لتاريخ- فردي وجماعي- يلعب دوراً مهماً في عملهم، فمع ذلك لا ينبغي التصرّف في مُعالجة هذا السؤال كما لو كان للأصل الثقافي قيمة مُسبقة في الموقف العلمي. يتخذ كون المثقف عربياً في نقد الاستشراق أشكالاً مُتعددة، وهذا التعدد هو ما يتيح بالأحرى ظهور تعدد في إعادة تشكُّل القراءات، ويبقى عنصراً رئيسياً في أيّ دراسة تسعى لتناول عمليات تدويل النقاشات والأوساط العلمية.

هوامش البحث

١- إنّ نقدَ الاستشراق لديه تاريخٌ طويل طوال تاريخ الاستشراق، بما أنه، ومنذ مُنتصف القرن ١٩، قام عدد مُعين من المثقفين العرب بردود فعل إزاء المرآة العلمية التي تعكسُ رؤية أوروبا لهم. ردود فعل المثقفين العرب تبقى مهمة بوجه خاص، لأنها تُظهِرُ درجة عالية من الاستمرارية في المنظور المُتبع حتى الآن فيما يتعلّق بالاستشراق: تنقسم ردود الأفعال هاته بين التذبذب في الرفض المُبرّر بالنظرة المُتحيزة للأوروبيين عن الإسلام والعالم العربي، ثم ردّ فعل آخر يتبنّى موقفاً منفتحاً جداً يدعو إلى الاستعمال العاقل للمعرفة التي تُبرهِن على النضج الإبستمولوجي. (انظر المعهد اليابوي للدراسات العربية، ١٩٩٢). على حدّ علمي، لا يوجد قبل عبد الملك نقد إيديولوجي يُبرز العلاقة المباشرة بين العلم والاستعمار. هُنا نرى كيف أنّ عبد الملك، وبالأحرى سعيد، إن لم يتم اعتبارهما أول من بادرا إلى التحدث باسم النقد العربي بصدد الاستشراق، فإنهم قاموا بتجديد الحجج التي طورّت نقد الاستشراق.

٢- مجلة أرابيكا، رقم ١، تمهيد استدلالي.

٣- بإمكاننا الرجوع إلى سيرة جاك بيرك من أجل البرهنة، بمعرفة بيرك بشكل وثيق لكلّ أعضاء المعهد، لم يفوت بيرك الفرص في التميّز عنهم مؤكداً: "ليس هُناك ما يدعو لأن أشتكي، أقول ذلك علناً، عن هؤلاء الأكاديميين. ومع ذلك، ليسوا هم من اكتشفوا زميلاً شاباً في ثوب رجل إدارة [كما كان سابقاً]"، (بيرك ١٩٩٩، ص ١٤٠).

٤- انظر المجتمع الأسيوي (١٩٩٣).

٥- بصدد هذا الموضوع، انظر تحليلاتنا في الفقرة الثالثة.

٦- بيير بورديو، ١٩٨٤.

٧- ألان روسيون، ١٩٩٠: يشيرُ روسيون إلى كون هذه الحجة التي تطعنُ في مُجمل التقليد الغربي لدراسة العالم العربي بسبب البعد الإيديولوجي الذي تنطوي عليه، تبقى حُجّة مُتشككة ومُحرجة للغاية لعدّة علماء غَرب يَسعون إلى الاعتراف منها للتأمل في ثقافتهم الخاصة، مثلما هو الأمر أيضاً للباحثين الأوروبيين الذين يبدو لهم الحديث عن عالم آخر فاقداً للشرعية.

٨- إنّ أطروحة كتابي لا تسعى لتأكيد امتياز مَنظور الداخل على منظور الخارج [...] لا أؤمنُ بتاتاً بالطرح القائل بأنّ الرجل الأسود هو المؤهل وحده للكتابة عن السود، والمسلم عن المسلمين، وهلم جرا (سعيد ١٩٧٨، مُلحَق في آخر الكتاب للمؤلف، ص ٣٤٧).

٩- انظر المقتطف من الحوار (سعيد، ١٩٩٨). نظراً لعدم وجود نشاط سياسي يرتكز على العالم العربي، لاحظتُ في أبحاثي ودراساتي أن تفكير الغربيين يبقى عمومياً وأرثوذوكسي وسطحياً، لقد بقي عالقاً في ذهني هذا الأمر، إنّ التغيير الاكبر حدث في الحرب العربية- الإسرائيلية في سنة ١٩٦٧.

١٠- "لا وجود للفلسطينيين"، قالت غولدا مايير في سنة ١٩٦٩. دفعَتني هذه العبارة إلى تحدي هذا التصريح المنافي للعقل ورفضه، والقيام بإعادة كتابة تاريخ طرد الفلسطينيين وفقدانهم لأراضيهم.

١١- على الرغم من ذهابي في العطل مرّة أخرى للشرق الأوسط في عام ١٩٦٣، (إنّ عائلتي لا تعيشُ هناك، بل تتنقل من مصر إلى لبنان)، وجدتُ نفسي شخصاً غريباً تماماً. بعد مرحلة الدراسة في مصر، انتقلتُ إلى أمريكا لدراسة الأدب والفلسفة والموسيقى، لكن كل شيء كان مختلفاً عن تقاليد بلدي (سعيد، ١٩٩٨).

١٢- "الفلسطينيون وسياسة أمريكا" (١٩٧٦)، "قضية فلسطين" (١٩٧٨).

١٣- لنذكُر بأنّ في ذهن سعيد، يُشكّل كتاب "الاستشراق" ثلاثية مُنسجمة مع "قضية فلسطين" و"تغطية الإسلام"؛ نصوص سياسية بشكل واضح، وفي علاقة مُباشرة مع الأوضاع الراهنة.

١٤- يذكُر سعيد بأنّ حرب ١٩٦٧ كانت "بداية تغيير" في مَساره الفكري، وأنّ قضية فلسطين لم تكُن تحظى بشعبية كبيرة حتى داخل اليسار: "في الولايات المتحدة، كان نشاطي السياسي مرفوضاً- مع استثناءات قليلة- ومسموحاً لبعض الناشطين المُناهضين للحرب وأنصار مارتن لوثر كينغ"

(سعيد، ١٩٩٨).

١٥- في الواقع، قدمَت جامعة كولومبيا دعماً كبيراً لسعيد في وجه العديد من التهديدات وطلبات الطرد من الجامعة بسبب ما كانت تثيرهُ مَواقفه.

١٦- "أدّى ذلك بشكل حتمي إلى إعادة النظر في مَفاهيم الكتابة واللغة التي كنت أتعاملُ مَعها إلى ذلك الحين على أنّها مُجرّد نصوص أو مواضيع- تاريخ الرواية- يُقدّم على سبيل المثال، فكرة عن السرد أو الخيال النثري. ما كان يعنيني بعد ذلك، هو كيف تتشكّلُ هذه المواضيع، وكيف يتم تشكُّل اللغة، ثم الكتابة بوصفها بناء للوقائع وأداة لخدمة أهداف أخرى. كان هذا هو عالم القوة والتمثيل؛ عالم خرج إلى الوجود على شكل سلسلة لقرارات صاغها كتّاب وسياسيون وفلاسفة قدّموا حقائق مُطلقة، وطمَسوا حقائق الآخرين".

١٧- نشيرُ مع ذلك إلى أنّه، إذا كان فوكو يحتلُّ مَكانة مهمّة في الجهاز النظري لكتاب "الاستشراق"، فإن سعيداً يستخدمُ مفاهيم فوكو بشكل أكثر حدّة. مدخل الكتاب يحرص على التمييز الدقيق لرؤية نصيّة عن علاقات السلطة. يؤكّد سعيد، على عكس فوكو، على ضرورة الاهتمام بأخذ الكُتاب بعين الاعتبار. من أجل إلقاء لمحة عامة للعلاقة المُعقّدة بين سعيد وفوكو، بإمكاننا الرجوع إلى (شيكاي، ٢٠٠٥).

١٨- بصدد علاقة سعيد بالبحث الاستشراقي الكلاسيكي، يُمكن الرجوع إلى مُلحق الكاتب المشار إليه سابقاً، والذي يؤكّد فيه سعيد من جديد احترامه للتقليد العلمي الأوروبي. بصدد علاقة سعيد بالعالم الأكاديمي، في وسعنا الرجوع إلى "حول الجامعة" (سعيد، ١٩٩٨).

١٩- بعدما تلقى كلود كاهن تكويناً في مدرسة الحوليات، وقبل أن يتخصّص في العالم العربي، كان كاهناً مؤرخاً. قاد هذا التخصّص العلمي كاهناً إلى فتح تاريخ العالم العربي- الإسلامي على إشكاليات كانت تُطرَح بخصوص مواضيع أخرى للدراسة.

٢٠- بصدد هذا الموضوع الشائك، نودُّ أن نشير إلى عملنا (بريسون، ٢٠٠٨).

٢١- انظُر وجهة نظر ماكسيم رودنسون المُلائمة لتعاون كبير بين العلماء الفرنسيين والعرب (رودنسون، ١٩٩٣).

مصادر البحث

Abd-el-Malek A., (1963). " L'orientalisme en crise ",*
.Diogène 44, 4e trimestre, 109-142

Berque J., (1999). Mémoires des deux rives, Paris : Le*
.Seuil

Bourdieu P., (1984). Homo Academicus, Paris :*
.Minuit

Brisson T., (2008). Les intellectuels arabes en*
France : migrations et échanges intellectuels, Paris : La
.Dispute

Cahen C. (1965). " Réponse à Mr Abd-el-Malek ",*
.Diogène, 40, 141-143

Chuaqui R. (2005). "Notes on Edward Saïd's View of*
Michel Foucault", Alif, Edward Saïd and critical
.decolonization, 25, 2005, 89-120

Cusset F. (2003). French Theory, Foucault, Derrida,*
Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux
.États-Unis, Paris : La Découverte

Pontificio Istituto di Studi arabi et d'Islamica (1992).*
Al-mustashariqun, textes arabes sur l'orientalisme,
.Rome

Ramadan Y. (2005). "A bibliographical guide to*
Edward Saïd", Alif, Edward Saïd and critical
.decolonization, 25, 2005, 270-288

Rodinson M. (1993). " Les études arabes et*
islamiques en France ", article republié dans La
.fascination de l'islam, Paris, La Découverte

Roussillon A. (1990). " Le débat sur l'orientalisme*
dans le champ intellectuel arabe : l'aporie des sciences
sociales ", L'orientalisme, interrogations, " Peuples
.méditerranéens ", 50, 7-39

Said E. (1998). “Between Worlds”, London Review of*
.Books, 7 mai

Saïd E. (1978). L’orientalisme : l’Orient créé par*
.(l’Occident (édition française : Paris, Le Seuil, 1980

Saïd E. (1999). " On the University ", article repris in*
Alif, Edward Saïd and critical decolonization, 25, 2005,
.26-37

Société asiatique (1993). Livre blanc de l’orientalisme*
.français, Paris, Société asiatique

من فرانز فانون إلى إدوارد سعيد

سونيا دايان هرزبرون – جامعة باريس – مجلة الفلسفة الفرنسية

لا يوجد النص الأدبي أو الفكري إلا عندما تتم قراءته ويساهم تلقي النصوص في إبراز ثرائها وفائدتها. قرأ الناس في فرنسا لفترة طويلة، ومازالوا، أعمال فرانز فانون، وخُصوصاً عمله الموسوم بـ "المعذبون في الأرض" في ضوء التمهيد الذي كتبهُ جان بول سارتر لهذا العمل الأدبي بناءً على طلب من فانون نفسه بعد اجتماع ومُناقشات مُكثفة بين الرجلين في ربيع ١٩٦١ في روما. نُشِر الفصل الأول من كتابه "المعذّبون في الأرض" والمعنون بـ "العنف" في مجلة الأزمنة الحديثة التي كان يُشرفُ عليها سارتر ونال هذا الجزء من الكتاب أهمية بالغة كما لو أنّه جوهر الكتاب. حظي هذا العمل الفكري الصعب والمعقد بالعديد من القراءات والأعمال النقدية. نسعى إلى التركيز في الصفحات الآتية من هذه الدراسة على قراءة إدوارد سعيد لنصوص فرانز فانون التي قام بها طوال مشوارد المهني في أمريكا منذ الفترة التي أعقبت حرب عام ١٩٦٧ بين إسرائيل والدول العربية واحتلال الضفة الغربية وقطاع غزة، فضلاً عن ضم القدس الشرقية، حيث يمزج إدوارد سعيد في قراءته لأعمال فانون بين الجهاز النظري والعمل السياسي.

لعلّه من المثير للاهتمام، من وجهة النظر الفرنسية، أن نُبديَ اهتماماً بقراءة أعمال فرانز فانون على ضوء النقد الثقافي لإدوارد سعيد، بما أنّ فانون كما هو الشأن أيضاً لسعيد، يُعتبران مفكرين مُهمّشين على نطاق واسع في المجال الفكري والأكاديمي. يعتبَر فانون وإدوارد سعيد سِمة من سمات أعراض العمى الثقافي في الفكر الفرنسي الأكثر ميلاً لتحليل الظاهرة الاستعمارية. لا يتعلّق الأمر فقط بأوجه القصور في التاريخ الاستعماري الذي بدأ يشهَدُ تطوراً مَلحوظاً. من الصعب قبول الرؤية التي يُسلّطها فانون على استعمار الجزائر في فرنسا التي تسعى لتكون "موطن حقوق الإنسان" والبلد الحامل للقيم العالمية ومُناهضة العنصرية. ما يصعُب قبوله أكثر، هو أن الهيمنة الاستعمارية تؤثر أيضاً على جميع أصناف الطبقات الفكرية والأعمال الأدبية وبناء الذوات. عندما ظهرَت الترجمة الفرنسية لكتاب "الاستشراق" عام ١٩٨٠، تعرّض إدوارد سعيد

لهجوم عنيف في الأوساط الأكاديمية. رغم وفاة إدوارد سعيد، فإنه من المستحيل أن تندثرَ سمعته الدولية كما لو أنّ أعماله لم تعُد موجودة. في وسعنا أن نندهش من سذاجة ردود فعل كهذه إزاء كتاب يتطرّق بشكل مُعمّق لقضايا كُتّاب وعلماء فرنسيين خُصوصاً وأن "الاستشراق" تمّت كتابته جزئياً على ضوء نظرية الخطاب لميشيل فوكو. ومع ذلك، ابتعدَ إدوارد سعيد عن نظرية فوكو لغياب رؤية للمقاومة في مَنظوره الفكري، واعتمدَ على نظريات أخرى وفي صدارتها نظرية فانون بصدد الاستعمار. إنّ الأهمية التي يُعلّقها سعيد على أعمال فرانز فانون سابقة لكتابة عمله "الاستشراق". في الواقع، في كتاب "البدايات"، أول كتاب مهم في النظرية الأدبية والذي سبقَ نشرَ كتاب "الاستشراق" بسنوات، وضعَ سعيد فانون في خانة الكتّاب الذين على شاكلة فرويد وأوريل وليفي ستروس وفوكو وساهموا في إنتاج لغة "فكرية مشتركة".

الخطاب والخطاب المضاد: فرانز فانون مُتجاوزاً ميشيل فوكو

في المستوى الأول، بإمكاننا قراءة نصوص فانون على ضوء نظرية ميشيل فوكو. باستشهاد سعيد بصفحات طويلة من كتاب "المُعذّبون في الأرض" الذي تتعارضُ فيه مدينة المستعمِر مع مدينة المستعمَر، فإنّ سعيداً يقرأ في هذا العمل "خطاباً" عن الاستعمار الذي يُدرِج علاقة السلطة حيث يغيب المعنى في التعارض القائم بين النصوص والخطاب والنص والعالم. "بعيداً عن كونه نوعاً من المُحادثة بين متساويين، فإن الوضع الخطابي هو عادة أكثر من علاقة غير مُتكافئة بين المستعمِر والمستعمَر، بين الظالم والمظلوم. يضعُ الخطاب في غالب الأحيان المحاور في وضع أسمى من الآخر، أو كما يصف فرانز فانون ببراعة الوضع القائم والمأساوي في عمله "المُعذّبون في الأرض"، حيث يعيدُ الخطاب تشكيل جغرافية المدينة الاستعمارية. ومع ذلك، اتبع فوكو مساراً مُناقضاً تماماً لمسار فرانز فانون. على الرغم من اهتمام فوكو المحوري في وقت مبكر بـ (السجن والملجأ)، فإنّهُ سرعان ما اقتنع بعدمِ جدوى المقاومة. "هُناك نوع من التصوف قائم على الاستسلام يَظهرُ في نقاط مُختلفة من مسار فوكو، بمعنى أنّ كلّ شيء يتم تحديده سلفاً". رافق هذا التصوف ما اعتبرَه سعيد تصنعاً تمثيلياً عندما التقى فوكو لأول مرّة. في مقال نُشر في أبريل في سنة ٢٠٠٠ في صحيفة الأهرام المصرية، وتُرجِم في شهر سبتمبر من العام نفسه في لوموند ديبلوماتيك، يَروي سعيد بشكل ساخر لقاءه مع ميشيل فوكو وأيضاً جان بول سارتر في مارس في عام ١٩٧٩. دُعي إدوارد سعيد

لحضور ندوة عن السلام في الشرق الأوسط، عُقِدَت في شقة ميشيل فوكو. كان سارتر خاضعاً لتأثير اليهودي بيتر فيكتور (بيني ليفي)، وبالتالي كان غير قادر على تحليل نقدي للسياسة الإسرائيلية بصورة موضوعية. الأمر ذاته كان عليه ميشيل فوكو الواقع تحت سطوة النفوذ اليهودي، حيث روى بحماس زيارته إلى إيران عندما كان مبعوثاً خاصاً للمجلة الإيطالية "كوريير ديلا سيرا". بالنسبة لسيمون دي بوفوار، كانت حاضرة أيضاً بـ "عمامتها الشهيرة" مُستعدّة لتقديم مُحاضرتها بصدد الرحلة التي تنوي القيام بها إلى إيران برفقة كيت ميليت، حيث كانا يخططان للاحتجاج والتظاهر ضد الشادور (حجاب الإيرانيات). "لقد أدهشني الجميع"، يضيفُ إدوارد سعيد قائلاً: " بسبب غباءهم وتعجرفهم. وعلى الرغم من رغبتي في معرفة ما كانوا يودون قوله، اتّضح لي أنّهم كانوا مُتشبّعين للغاية بتصوراتهم الخاصة، وبالتالي كانوا في منأى عن أيّ نقاش فعّال في تلك الآونة". بالنسبة لسعيد الذي لم يتوقّف عن إقامة أوجه الشبه بين الاستعمار الفرنسي للجزائر والاستعمار الإسرائيلي لفلسطين، كان أمراً مروّعاً أن يقوم سارتر وفوكو بإقامة عقبات أمام نقد الاستعمار. ما وراء هذه المركزية الأوروبية لم يكن ميشيل فوكو يتصوّر إمكانية للجماعات المُضطهدة للتحرر من نير الاضطهاد. لكن، يبقى الأمر مُختلفاً بشكل مطلق بطبيعة الحال مع فرانز فانون الذي تُعتبَرُ أعماله بكاملها "مُستندةً إلى فكرة التغيير التاريخي الحقيقي، وقدرة الطبقات المُضطهدة على تحرير نفسها من قبضة مُضطهديها". إن فرانز فانون قادرٌ، على حدّ سواء، على تشخيص طبيعة الاضطهاد والبحث عن طريقة لوضع حدٍّ له. ما يُميز أيضاً فانون عن ميشيل فوكو هو تضامُنه مع الطبقة الناشئة، ومع الحركة الناشئة، ليس فقط من خلال نشاطه كمناضل في جبهة التحرير الوطني الجزائري، بل أيضاً وخُصوصاً، كمُنظّر. بهذا المعنى، إنّ النهج الذي اتّبعه فانون لا نظير له، ولا يمكنُ مُقارنته مع "السياحة السياسية" لجورج أورويل رغم كثافتها حين زار في سنة ١٩٣٧ البروليتاريين الإنكليز في ويجان بيير، وأصدر كتاباً قبل استئناف عمله في هيئة الاذاعة البريطانية ب.ب.س أو مُقارنته مع سياحة ريجيس دوبريه إلى بوليفيا. في هذا المستوى، يتحدّد الانتماء العميق لسعيد إزاء فانون، في حين أن سعيداً لم يجد في أعمال ميشيل فوكو سوى أدوات مفاهيمية ومنهجية استعملها سعيد حين بدَت له مُفيدة لتفكيك المركزية الغربية. إنّ الوضع الذي يكتبُ انطلاقاً منه سعيد وفوكو يبقى مختلفاً للغاية، كما يوضّح ذلك إدوارد سعيد في مُقدمة كتابه "الاستشراق". ميشيل فوكو

الذي يُقلّل من شأن ذاتية النصوص وتواطؤ كُتابها، يكتب في نهاية المطاف من مَوقع السلطة، ومن موقع أخرية خارجية راسخة، هي أخيراً الخارجية المُطلقة للغرب المستعمر. يبقى إدوارد سعيد، وعلى العكس من تصور ميشيل فوكو، حريصاً على وضع ذاتيته بمعنى وضعيته باعتبارها نتاجاً لصيرورة تاريخية ونقطة انطلاق لتطوير مَنظوره النقدي. وهذا الوضع هو وضعهُ عندما كان طفلاً "شَرقياً" تربى في اثنتين من المُستعمرات البريطانية، فلسطين ومصر، ثم انتقل إلى الولايات المتحدة حيث عانى مثل الآخرين من الهيمنة الثقافية للاستشراق، وبالتالي أراد أن يحصر الآثار التي تركتها هذه التجربة عليه. وهُنا تتضحُ القرابة الفكرية والوجودية مع نهج كتاب "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" بشكل كبير.

ومع ذلك، فإن إدوارد سعيد يعود دوماً إلى كتاب "المُعذَبون في الأرض"، ومثلما عاش سعيد، على حدّ سواء، كرجل شرقي ومواطن أمريكي في الولايات المتحدة، كان سعيد يرى أيضاً في فرانز فانون هذا الوجه الثقافي المُزدوج في سياق مُختلف جداً بطبيعة الحال. "حين كتب فانون كتابه، كان يَنوي التحدث عن تجربة الاستعمار، والتي قام بإعادة فحصها عن طريق قراءة نقدية. هُناك إذن تداخل وترابط لا يمكن وصفهما نظرياً فقط بكونهما تأكيداً على ارتكاس استعماري مُنفصل أو هوية أصلية". كان هُناك تنافر أو تناقض صارخ حتى داخل الثقافة الغربية نفسها. إنّ مسألة انغراس لغة المستعمِر واستخدامها من طرف المستعمَرين كانت محطّ نقاش أيضاً في أعمال فرانز فانون. بالتأكيد، في استراتيجية مُماثلة لتلك التي درسها ميشيل فوكو في كتابه "راقب وعاقب"، فرض المستعمِر على المستعمَرين استعمال لغته وليس لغتهم. إنّ إتقان لغة المستعمِر كان علامة على تميز البرجوازيات المحلية. لكن اعتماد هذه اللغة قد ينعكسُ سلباً على أولئك الذين فرضوها، "إنّ لغة المستعمِر يُمكن استخدامها للهجوم على نظام السيطرة السياسية، يتحدّث فوكو عن هذه المسألة بكثير من التفاصيل". خلال حرب الجزائر، يذكر إدوارد سعيد أنه كان يتم الحديث عن الجزائر باعتبارها مُقاطعة فرنسية". إنّ ثقافة المقاومة ضد الإمبريالية، والتي لا يمكن اعتبار فرانز فانون وحده رائدها، تتطوّر وتنمو ليس خارج القوى الكولونيالية، بل في فضاء البين- بين، حيث يتم عكش الرؤية. عندما كتب فرانز فانون قائلاً: "لقد تم بناء رفاه أوروبا وتقدمها بعرق الزنوج والعرب والهنود والجنس الأصفر وجُثثهم، وأن أوروبا هي تماماً صَنيعة العالم الثالث"، فإنّهُ كان يعكس الرؤية. "لقد كان يعكس النموذج المقبول سابقاً، والذي بمقتضاه أدخلت أوربا الحداثة

إلى المستعمرات".

لقد استولت أوروبا في البداية على الأقل على اللغة والأدوات الثقافية، لكن بتملك هذه الوسائل وتحويلها لخدمة أهداف القارة الأوروبية، أصبحت ثقافة المُقاومة مُقلقة إلى هذا الحدّ. على هذه الشاكلة، يفهم إدوارد سعيد أعمال فرانز فانون. على أيّ حال، إن أعمال فرانز فانون غير مفهومة دون النظر إليها على أنّها رد فعل ضدّ الرؤى النظرية السلطوية التي أنتجَتها الثقافة الرأسمالية الغربية وتلقّاها مُثقفو دول العالم الثالث بوصفِها ثقافة الظلم والاستعمار والاستعباد. "تُمثّل أعمال فانون مُحاولة للتغلّب على الرؤى النظرية العنصرية والاستعلائية، عن طريق ثقافة المُقاومة القادرة على ابتكار النفوس الجديدة". لذلك يجب الهجوم بشكل مباشر على نظام الحقيقة المُرتبط بالغزو الإمبراطوري عندما "صنع الاستعمار التاريخ". "إنّ مشكلة الحقيقة يجب أن تشدّ انتباهنا. إنّ الحقيقة هي الشيء الذي يجبُ أن يعجّل بانهيار النظام الاستعماري ويعزّز ظهور الأمة". لكن ثقافة المُقاومة هذه وتفكيك المعرفة والمتخيل والممارسات الخطابية والسياسية أيضاً هو ما لم يستطِع الرؤيوي المستنير ميشيل فوكو الإيمان بها والاعتراف بقدرتها على خلخلة المركزية الغربية. وهكذا، كان ميشيل فوكو في نهاية المطاف في جانب أصحاب سُلطة الخطاب المهيمن. "يبدو أن ميشيل فوكو غير مُستعد تماماً في الواقع لمنح ثقافة المقاومة حتى نجاحاً نسبياً في مُحاولتها، باعتبارها خطاباً مضاداً يسعى إلى إظهار التحريف الكامن في تمثيل السلطة المالكة لخطاب الهيمنة. وبعبارة فرانز فانون: إنّ العنف النفسي والسياسي الذي لحق بالمستضعفين باسم ثقافة مُتقدّمة، ساهمَ رغم المأساة في مَشروع صياغة خطاب التحرّر والانعتاق".

تمثيلُ المستعمر

أظهرَ ميشيل فوكو وفرانز فانون، على حد سواء، الانغلاق الكامن في مركز نسق المعرفة الغربية. لكن على نقيض ميشيل فوكو الذي تعلّق تدريجياً بفيزياء مجهرية السلطة التي لا وجود للمقاومة بداخلها، فإنّ فرانز فانون يواجهُ الظواهر الاجتماعية في مجملها من الداخل. "يَسعى فانون في أعماله بشكل مُبرمَج لعلاج المُجتمعات المستعمِرة والمستعمَرة معاً، ككيانات مُتناقضة لكن مُترابطة فيما بينها. يُمثّل فرانز فانون مَصالح الدائرة المزدوجة، السكان الأصليين والغرب، ثم ينتقلُ من الاحتواء إلى التحرير". على نقيض طمأنينة مذهب فوكو القائمة على الاستسلام للهيمنة

وسكون الروح، وغير الواعي ليس فحسب بالسياق الإمبريالي لنظرياته الخاصة ومساهمتها في تعزيز الاستعمار، فإن فانون يعمل على خلخلة الخطاب الغربي وتفكيكه. يفرضُ فرانز فانون على أوروبا السرد المُضاد المنبثق من حركة التحرير الوطنية. على الرغم من المرارة والعنف، فإن نقطة القوة في أعمال فانون هي إرغام الإمبريالية الأوروبية على التفكير في تاريخها بشكل مُتزامن مع تاريخ يقظة المستعمرات، والشعور القاسي بالذهول والجمود الذي سبّبتهُ الهيمنة الإمبريالية". يعيدُ السرد المُضاد للمستعمَرين رؤيتهم الكاملة، ويصف الاستعمار ويحلّلُه من وجهة نظرهم. يستشهدُ إدوارد سعيد، على سبيل المثال، في مرّات عديدة بصفحات من أعمال فانون بصدد المدينة الاستعمارية، ويعارض هذا السرد بروايات وقصص من أعمال ألبير كامو الذي لا يُمثّل العرب في نظره- سواء في أعماله الروائية "الطاعون" أو "الغريب"، أو قصته المعنونة بـ "المرأة الزانية"- سِوى صوراً مجهولة لا اسم لها ولا وجه ولا هوية، بما أن الأمة الجزائرية غير موجودة بالنسبة لكامو. إنّ العرب في منظور ألبير كامو لا كلمة لهُم ولا وجه. تاريخهم؛ تاريخُ استعبادِهم كما هو الشأن لتاريخ مراحل حركة تحررهم، غير موجود. بتأكيد ألبير كامو ودعمه للأولوية الفرنسية في البقاء في الجزائر، فإنّهُ ينفي وجود صراع من أجل التحرّر، كما ينفي وجود حملة بربرية ضدّ المُسلِمين في الجزائر المطالبين بالاستقلال وسيادة بلدهم.

برؤية مختلفة عن ألبير كامو، يتبنّى إدوارد سعيد رؤية فانون القائمة على المُقاومة وتفكيك خطاب الاستعمار، خُصوصاً في كتابه الموسوم بـ "قضية فلسطين"، لاسيما الفصل المعنون بـ "الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها"، حيث يستأنف مسألة التمثيل وصراعات التنميط ويفحصها. إنّ تبنّي وجهة نظر المستعمِر، بمعنى التعبير والكتابة انطلاقاً من موقعه، يعني في المقام الأول مُساءلة السرد الغربي لعصر الأنوار. "يجبُ الاعتراف بويلات التجربة الاستعمارية الغربية، يقول فانون، لأنّ السرد الغربي عن التنوير والتحرُّر كشف النقاب عن نِفاق عاصف، وبالتالي تحوّلَ تمثالُ رقي الحضارة اليونانية- اللاتينية إلى غبار". ضمن هذا السرد الغربي، والحديث عن قيم التنوير، هُناك صورة يسعى الغرب إلى ترسيخها ينعتُها بالكونية. مرّة أخرى، يشير إدوارد سعيد إلى أعمال فرانز فانون ضدّ ألبير كامو. "إذا نظرنا إلى وجهة نظر العالم المُستعمِر، كما يقول فانون، فإنّ المنظور الكوني يتحقّق دَوماً على حساب السكان الأصليين". يضيفُ سعيد قائلاً: " إن الكاتب الفرنسي ألبير كامو في تعارُضِه مع فانون، يُعتبرُ في الثقافة

الفرنسية صورةً للمثقف الكوني. لكن، إذا قرأنا الأعمال الروائية لكامو بتأنٍ، وخصوصاً تلك التي تجري في الجزائر، فإننا لن نرى فقط غياب أيّ إشارة لقضية الاستعمار الفرنسي للجزائر التي لم تنل استقلالها إلّا بعد وفاة كامو، بل سنرى بالتأكيد أنّ هذه الأعمال تدين الاحتلال الألماني لفرنسا، وهُنا تكمُن المفارقة في أعمال ألبير كامو. إنّ الكونية التي يَدعو إليها كامو هي وسيلة لمنع ظهور الجزائر المُستقلة. وبالانحياز نفسه، وغياب الموضوعية، يَزعُم بعض الصحفيين، بل أيضاً علماء الأنثربولوجيا وبعض الأطباء النفسيين، وعلى رأسهم الأستاذ بوروث الذي يَعتبِرُ زاعماً أن "السكان الأصليين في شمال إفريقيا يفتقرون بطريقة خاصة إلى قشرة الدماغ". لقد عانى المستعمَر الإفريقي دَوماً من غياب الموضوعية في الدراسات الغربية". في مُحاضرة ألقاها سعيد بعنوان "فرويد وغير الأوروبيين"، يرى في فرانز فانون تلميذاً هرطوقياً لفرويد: "من المؤكّد أنّ إرث فرويد يثيرُ الكثير من الجدل". تلميذ لفرويد، ليس فقط لأنّه استخدم- وكيّفَ- مفاهيم فرويد ونظرياته وأساليبه في أوضاع غير أوروبية، وانتقد جزءاً كبيراً من البناءات العلمية المُنبثقة من أوروبا في كتابه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" وأيضاً في كتاب "المُعذَّبون في الأرض"، بل لأنّه في وضع المُعالجة التحليلية يَدعو إلى استعادة الماضي الذي هَاجمه في النزعة الكولونيالية. لا تشفي النزعة الكولونيالية غليلها فقط في القبض على أنفاس الشعوب وخنقها وتفريغ عقل المستعمَر من أيّ شكل ومن أيّ مُحتوى، بل بواسطة نوع مُنحرف من المنطق تتوجّه النزعة الاستعمارية إلى ماضي الشعوب المُضطهدة فتحرفه وتشوّهه وتُدمِّره. في مُقدّمة كتابه "تفسير الأحلام"، وضعَ فرويد هذا البيت الشهير لفرجيل: "الجحيم إذا لم تنحني للآلهة" هذه هي القوى الخفية والغامضة نفسها التي حشدَت فانون مع فرويد وأيضاً ماركس ونيتشه"، على شاكلة فرويد الذي استخرجَ الأسس الخفية من صَرح العقل الغربي فدفعَ إلى قراءة الإنسانية الغربية فنقل منها غطرسة التمثال اليوناني- اللاتيني إلى قفار الشرق المستعمَر. لكن القوة التخريبية الكامنة في أعمال فرانز فانون قادرة على إعادة علماء أوروبا إلى سِياقهم الغربي، حيث يغلقُ عصر قاتم ليعلنَ عن عصر جديد يُدوّن في التاريخ حالة الشرقيين المُختزلين في حالة من الخمول والصمت.

وبالتالي، لا يتعلّق الأمر فقط بإبراز ما كان خفياً وتغيير الرؤى بل بمنحِ صَوتٍ لهؤلاء "المُهمَشين" في نِضالهم ضدّ قوى نظام كولونيالي مُنعطِف نحو الهزيمة. "يُحدّد فانون مَبادئ حقوق الإنسان، ويدافعُ عن النقابات ويُمهّد لتاريخ جديد من الكفاح المسلّح بتجنيد الفقراء والمنبوذين، ويشكّل

خلايا من الناشطين المُسلّحين ليشاركوا في المرحلة النهائية من الثورة".
بعبارة أخرى، إن تمثيل المستعمَر لا يُعني فقط تصويره كضحيّة، بل أيضاً إظهار الأفراد والجماعات التي تكافح من أجل التحرر، وبالتالي تشكل طرف في فعل المُقاومة. لم يحدُث في الهند أو الجزائر أو في أيّ منطقة من قارة إفريقيا أن تنازلت الإمبراطورية الاستعمارية عن حسن نية وطواعية. "لعلّ من السذاجة الاعتقاد بأنّ التحرر حدثَ بفعل التعاون والإرادة الحسنة للحكومات الأوروبية".

قضية العنف

بالنسبة لفرانز فانون، لا يُمكن لحركات التحرر أن تتجنّب استخدام العنف. هُناك ضرورة تاريخية في هذا السياق، لأنّ العنف الاستعماري لا يُمكن مُجابهته إلا بالعنف. يُدرك سعيد جيداً هذه القضية، فيُحاول أن يحدّد سياق مواقف فانون في مرحلة النضال، مُقرّباً بينه وبين أميلكار كابرال. يستخدم سعيد في قراءته لفانون عبارة "تكتيك التحرّر"، لكن الأول لا يُفسّر ما يعنيه بالتكتيكات ويشعُر بالحرج لأنّهُ مُجبَر على تسمية هذه المواقف العنيفة بـ "أخلاقيات العنف"، ويأسف لغياب بُعد مثالي، على عكس كابرال، حين يقرأ أعمال فانون. بصدد هذه المسألة بالتحديد، يختلفُ سعيد في تصوّره مع فانون بسبب موقف هذا الأخير المُتشدّد والعنيف، والذي كان بإمكانه أن يصبحَ أداة في يد سُلطة الدولة أو مالك لزمام السلطة لو لم يُجبره المرض على مَصير مُختلف. اختارَ سعيد، كما نعلم، مَوقف المُثقف النقدي، لذلك يفضّل على ضوء الإطار النظري دراسة قضية العنف عند فانون. كما أنّ الافتراضات التي يُقدّم تَعرض إضاءة مثيرة على نشأة نظرية فانون والانتماءات الخفية لسعيد نفسه. في مرّات عديدة، يشيرُ سعيد في الواقع إلى الأهمية التي تشكّلها بالنسبة لفانون قراءة كتاب "التاريخ والوعي الطبقي" لجورج لوكاتش، والذي ظهرَت ترجمته في سنة ١٩٦٠ أثناء كتابة فانون "المُعذبون في الأرض". بعض فصول الكتاب نُشرت سابقاً في مجلة "الحجج" التي تجمَع حولها المُنشقون عن الماركسية. هذه هي القراءة التي تسمحُ بفهم ما يفصلُ كتاب "بشرة سوداء أقنعة بيضاء"، والذي تبقى خلفيته الفكرية كاريبية حيث ظهر تأثير هيجل وأيضاً أثر المقالات المنشورة في "السنة الخامسة من الثورة الجزائرية" في كتاب "المُعذبون في الأرض". وفقاً لسعيد، وجدَ فانون في كتاب لوكاتش العناصر الفكرية التي سمحت له بالتفكير في وضعية الجزائر بطريقة مُختلفة. إنّ الطريقة التي تملّك بها فانون المَفاهيم

الكبرى في كتاب لوكاتش، بالنسبة لسعيد، المُتأثِر بنفسه بجورج لوكاتش، تشيرُ أيضاً إلى الطريقة التي طوّر بها فانون علاقته مع الماركسية. تشكّل هذه الطريقة في نظر سعيد مثالاً على ما يُسقيه "النظرية المهاجرة". بفضل فانون، غادرَت نظرية لوكاتش عن "الصراع الطبقي" قارة أوروبا، وحلّ المُستعمَرون محلّ الطبقة البروليتارية، جماعة أخرى من "المعذبون في الأرض".

تُظهِرُ بوضوح معالجةُ فانون لقضية العنف، حسب سعيد، تأثيرَ لوكاتش. في "التاريخ والوعي الطبقي"، يُبيّن لوكاتش أن الرأسمالية لها آثار مُنحرفة مثل التشظي والتشيؤ اللذان يحوّلان البشر إلى أدوات بسيطة ويجعلان صورة المجتمع ذاته تَختفي. يشيرُ سعيد، بشكل خاص إلى أنه في رؤية لوكاتش يؤدي التشيؤ إلى انفصال الوعي الشخصي للعالم عن الأشياء. في أعمال فانون، يتجسد هذا الفصل في القطيعة بين عالم المستعمِرين وعالم المستعمَرين. ليست هُناك مصالحة مُمكنة بين المستعمِر والمستعمَر، لهذا استخدم إدوارد سعيد في مرّات عديدة، وبتأثير من فانون، مصطلح "المانوية". ليس في وسع المرء أن يرى في هذا الوضع المُحتقن سوى الانفجار العنيف. "إنّ قضية العنف، عند فانون، هي خلاصة لنتيجة التشيؤ وقهر الرجل الأبيض للأسود وإخضاعه بشكل مُهين. هكذا طوّر لوكاتش نظريته عن التشيؤ في فصلٍ من هذا الكتاب بعنوان "التشيؤ ووعي الطبقة العاملة"، حيث يرى أنّ الاستغلال والاغتراب في الرأسمالية عامِلان مُحرّكان للصراع الطبقي، وأن العمل على كسر هذا الاستغلال والقضاء على التشيؤ يكمُن في النزوع المُستمر والمُتجدّد إلى الكفاح من أجل التحرّر وكسر البنية المُتشيّئة في الوضع الإنساني. على هذه الشاكلة، يُصوّر فرانز فانون الاستعمار بوصفه تجميداً مُزدوجاً: التجميد الذي يخضعُ له المستعمَر المسلوب من تاريخه، وأيضاً تجميد العالم الذي يسحقه. "عالمٌ مُتشظٍّ، مانوي، جامد بلا حراك، عالم من التماثيل: تمثال الجنرال الذي باشر بالغزو، وتمثال المُهندس الذي شيّد الجسر. عالم واثق من نفسه وهو يَسحَقُ بالحجارة ويُخضِعُ بالسوط الآخرين. والسكان الأصليين في المستعمرات ليسوا سوى كائنات خاملة فاقدة لصفة الإنسانية، والفصل العنصري ليس سوى طريقة في التشظي الكامنة في العالم الكولونيالي". في هذه المرحلة من التوتر الجدلي بين عالمين جامدين، يتم المرور إلى العنف كوسيلة للتحرُّر وكتطبيق عملي مُطلق يؤدي إلى التغيير بواسطة ما يدعوه إدوارد سعيد "الثورة المعرفية". في سياق ثقافة المُقاومة، يُحيلنا سعيد إلى العلاقة الطباقية بين السرد الاستعماري ومنظور ما بعد

الاستعمار، ويستشهدُ بأعمال إيمي سيزار المُناوئة لسرد الإمبراطوريات المُهيمنة. من هذا المنطلق، يكتبُ فانون دَوماً، حسبَ تصور سعيد عن ثقافة المُقاومة من خلال رؤية لوكاتش للصراع بين الطبقات: "إنّ عُنف النظام الاستعماري، والعنف المُضاد للمستعمَر، يتوازيان ويَستجيبان في تجانس مُتبادل واستثنائي. كان هذا العهد من العنف أكثر فظاعة من أهمية سكان الميتربول (الدولة بالنسبة لمُستعمراتها). إنّ تطور العنف عند الشعب المستعمَر كان يتناسبُ مع العنف الممارس بواسطة النظام الاستعماري المرفوض. يُضيف فرانز فانون إلى مُصطلحات لوكاتش استعارات بيولوجية، ترسخَت في تجربته كطبيب. لكن أيضاً، كما يلاحظ سعيد، تتجاوب مع اللغة التي استخدمها أشخاص مثل الطبيب جيل هارمند أو عالم الاقتصاد بول لوروا بوليو في القرن التاسع عشر، حيث استخدموا صور طبية للولادة والمخاض والأنساب ليَصفوا العلاقات الأبوية لفرنسا مع أولادهم في المُستعمرات. "يعكسُ فانون الأشياء، وذلك باستخدامه لغة ولادة أمة جديدة ولغة موت الدولة المستوطنة الاستعمارية". وهكذا يكتب قائلاً : "إنّ ظهور المستوطن يعني توفيقياً موت المجتمع الأصلي والخمول الثقافي وتحجّر الأفراد. بالنسبة للمستعمَر، لا يمكن للحياة أن تنبثق إلّا من الجثة المُتعفّنة للمستوطن. لكن، يحدثُ أن يتخذ هذا العنف بالنسبة للشعب المستعمَر- لأنّهُ يُشكّل طريقته الوحيدة للولادة- طابعاً إيجابياً ومكوناً. هذا التطبيق العملي العنيف هو كلياني، لأنّ كلّ فرد سيُشكّل حلقة عنيفة في سِلسلة كبيرة من مَجموعة عضوية كبيرة وعنيفة تسقُط بلا هوادة في العنف كردّ فعل على العنف الاستعماري الأول. بقلبِ الخطاب الاستعماري ضد نفسه، فإنّ فانون مثل كابرال، يجلب عنصراً تخريبياً حاسماً، ويكسر الوحدة بين الإمبريالية والثقافة. لا تمثل أعمال فانون فقط نظرية في المقاومة وإنهاء الاستعمار؛ إنّها سرد حقيقي مُضاد من أجل التحرّر كما تؤكّد ذلك الصفحات التي كرّسها للبرجوازية الوطنية والمخاطر التي تُشكّلها على الثورة الجارية.

من خلال قراءة "المعذبون في الأرض" مرّات عديدة، والإشارة إليه باستمرار، يبوح إدوارد سعيد بالكثير من الأشياء عن ذاته، وخُصوصاً علاقته الغامضة وغير المُفسرة بوضوح مع بعض تيارات الماركسية المُنشقة. سمحَ فانون لسعيد بتفسير علاقته مع ميشيل فوكو، وتحديد نقاط الخلاف بينهما، في حين أنّهُ لم يُشِر سوى لتأثير ضئيل جداً لسارتر على فكره. من خلال أعمال فانون، أدرَج سعيد فرنسا القرن العشرين في تحليله للعلاقات القائمة بين الثقافة والإمبريالية، وأزاح القناع، كما فعل

فانون، عن الاستيهام الكولونيالي للمثقفين الفرنسيين، ووضّح بالتالي الحدود التي لم يَستطيعوا عُبورها. هذا على الأرجح هو ما شجّع سعيداً على التركيز على الروابط بين فانون والمُفكّرين غير الفرنسيين مثل فرويد أو لوكاتش. يقول لويس غوردون في هذا الصدد بأن فانون كان فرنسياً- غير فرنسي، كما يمكن القول أيضاً عن إدوارد سعيد بأنه كان أوروبياً- غير أوروبي، إذا سلّمنا أن الولايات المتحدة تُشكّل نَوعاً من الامتداد لأوروبا. رُبّما في هذا التوتر، وهذا الانتماء المستحيل لعالمين مُتصارعين، يجب أن نعثر على مَفاتيح فهم العلاقة الوطيدة بين هذين المفكرين الكبيرين، فرانز فانون وإدوارد سعيد.

مصادر مُعتمَدة في هذا البحث

1 - J'ai largement analysé cette (non) réception de L'Orientalisme, dans un article à paraître dans le numéro 5 de la revue Erythéis et intitulé L'Orientalisme en France : malentendu ou mésentente ?

2- "Such common language – which in modern writing has appeared as Freud's unconscious, as Orwell's newspeak, as Lévi-Strauss's savage mind, as Foucault's épistémè, as Fanon's doctrine of imperialism – defers the human center or cogito in the (sometimes tyrannical) interest of the universal, systematic relationships." (Edward W. Said, Beginnings, Intention and Method. [Columbia University Press, New York, 1975], 373).

3- Edward W. Said, The World, the Text and the Critic. (Harvard University Press, 1983), 48-49.

4- Power, Politics and Culture. Interviews With Edward W. Said, ed, Gauri Viswanathan. New York :

Vintage Books, 2001), 53.

5- Ibid.

6 - Edward W. Said, Culture And Imperialism. (New York : Vintage Books, 1994), 244.

Power, Politics and Culture. Interviews With Edward - 7
W. Said, 30. C'est à la partie IV des Damnés

de la terre, " Sur la culture nationale," que Said fait ici
.allusion

Frantz Fanon, Les Damnés de la terre. (Paris : La -8
.Découverte, 2002), 94

.Fanon, Les Damnés de la terre, 99 -9

.Said, Culture And Imperialism, 197 - 10

.Said, Culture And Imperialism, 268 -11

.Fanon, Les Damnés de la terre, 52 -12

.Ibid -13

Edward W. Said, " Foucault and the Imagination of -14
: Power, " Reflexions On Exile. (Cambridge

.Harvard University Press, 2002), 243-244

.Said, Culture And Imperialism, 278 -15

Said, "Representing the Colonized," in Reflexions -16
.On Exile, 314

Said, "Camus and the French Imperial Experience," -17
in Culture And Imperialism,169-185. Voir

aussi Albert Camus, Chroniques algériennes, 1939-
,(1958, Actuelles III. (Paris : Gallimard, 1958

Si bien disposé qu'on soit envers la " : 202
revendication arabe, on doit cependant reconnaître

qu'en ce qui concerne l'Algérie, l'indépendance
nationale est une formule purement

passionnelle. Il n'y a jamais eu encore de nation
".algérienne

Said, "Camus and the French Imperial Experience, - 18

." in Culture And Imperialism, 181

Said, "Representing the Colonized," in Reflexions -19
.On Exile, 314

Power, Politics and Culture. Interviews With - 20
.Edward W. Said, 111

.Fanon, Les damnés de la terre, 290 -21

Fanon, Les damnés de la terre, 75. Cité par Said, -22
.Culture And Imperialism, 162

Edward W. Said, Freud and the Non European. -23
.(New York : Verso 2003), 18

.Fanon, Les damnés de la terre, 201 -24

.Said, Culture and Imperialism, 268 - 25

.Said, Culture and Imperialism, 234 - 26

.Fanon, Les damnés de la terre, 103 -27

.Culture And Imperialism, 274-275 -28

Power, Politics and Culture. Interviews With - 29
.Edward W. Said, 51

Edward W. Said, " Travelling Theory Reconsidered," - 30
.in Reflexions on Exile, 445-446

.Said, Culture And Imperialism, 270 -31

Georg Lukacs, Histoire et conscience de classe, -32
traduction de K. Axelos et J. Bois. (Paris : Éditions de
.Minuit, 1965), 243

.Fanon, Les damnés de la terre, 53 -33

.Fanon, Les damnés de la terre, 82 -34

.Fanon, Les damnés de la terre, 85-86 -35

.Said, Culture And Imperialism, 271 - 36

Il faut, me semble –t-il comprendre ce mot de " -37 travail " au sens de travail de l'accouchement. Quand une femme est en train d'accoucher, on dit qu'elle est " en .(.travail " (S. D.-H

.Fanon, Les damnés de la terre, 89-90 -38

Lewis Gordon, Fanon and the Crisis of European -39 Man : An Essay on Philosophy and the Human Sciences. ((New York : Routledge, 1995

تمثيلُ الغرب في كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد: نظرية أم خِطاب إيديولوجي؟

رابعة عبد الكافي – مجلة لوكسياس، باريس

يُطوِّر كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد الفكرة القائلة بأنَّ معرفة الغرب ومُتخيّله بصدد الشرق نابعان من موقع قوّة الغرب، حيث تبنين هذا الخطاب خلال قرون وأصبحَ مؤسسة استشراقية. تعكسُ هذه المعرفة وهذا المتخيل رؤية مانوية تُقيم تعارُضاً بين الغرب باعتباره مَرجعاً لكلِّ القيم، والشرق الذي يتميزُ باضمحلاله. تتوخّى هذه الدراسة الكشفَ عن رهان تفكير سعيد ومنهجه الفكري لإبراز طابعه الإيديولوجي. من خلال تجميد سعيد الاستشراق في حالة وجود لازماني، وبتحديد مجال بحثه فقط في العالم العربي وإبطال البعد الفردي لفكر المُستشرقين، فإنَّ سعيداً يفرغ حركة الفكر الغربي والشرقي ويَستبدله بصور خالدة دائمة التدفُّق: يُقدم الغربُ صورة القوّة المفرطة في أبعادها مُتعدّدة الأشكال، والشرق صور التيه والدمار والفراغ. إنّ النهج الذي يتبعه سعيد في الأدب المقارن- الذي يُقطّع النصوص لتحديد عناصرها المفيدة في البرهنة على تصوّره للاستشراق- تتطابقُ مع الأساليب التي يستنكر استخدامها لدى المُستشرقين. بتأكيد سعيد على أن الغرب اختلقَ الشرق، يُخصي بدوره أيضاً العالم العربي ويجمّده في الصورة التي ينزع إلى تخليصه منها. وبالتالي، يحرم الإنسان الشرقي من فكره الخاص، ومن تاريخه وثقافته وتنوّعه العرقي والديني، ويمثّله كضحيّة لتاريخ ينفلتُ منه.

من المهم، قبل التطرّق إلى موضوع هذه الدراسة، أن نُقدّم في لمحة قصيرة مؤلف الكتاب الذي ينصبُّ عليه هذا العمل "الاستشراق، الشرق اختراع غربي". وِلد إدوارد سعيد في القدس في سنة ١٩٣٥، وقضى جزءاً من طفولته في مصر، وانتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ما بين ١٩٦٣-٢٠٠٣، وشغل منصب أستاذ الأدب المقارن في جامعة كولومبيا بنيويورك. إنّ كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" الذي صدرَ في سنة ١٩٧٨، وتُرجِمَ بعد سنتين إلى اللغة الفرنسية، قد نال إعجاب الكثير من الباحثين، لكنه أيضاً كتاب مُثير للجدل، حيث أحدث ضجّة في الوسط المهني

للمُستشرقين أنفسهم؛ لدرجة أن مكسيم رودنسون كتبَ في "سحر الإسلام" أن هذا الكتاب مثل "صدمة". تعوّد المستشرقون- حسب ماكسيم رودنسون- على النقد الذي يسم أعمالهم بالإنتاج الفكري "المُتمركز حول الذات"، كما اعتادوا على التنديد من داخل الأوساط الأوروبية التي وصفتهُم بعملاء واعين أو غير واعين للإمبريالية الأورو- أمريكية. لكنّ هذه الأعمال لم تؤثّر على البيئة التي ترعرعوا فيها؛ لكن فجأة انبثقت الاتهامات نفسها والنقد العنيف نفسه باللغة الإنكليزية من قِبل إدوارد سعيد، باعتباره أستاذاً مَرموقاً ذا وزن وقيمة عالية؛ أستاذاً مستأنساً بأعمال فلوبير، ومتشبعاً بأفكار ميشيل فوكو.

صدرَ كتاب "الاستشراق" في وقت تشهدُ فيه الدراسات بصدد العالم العربي والإسلامي انكماشاً وتراجعاً، وفي الوقت الذي اتّضحَت فيه معالم "خيبة الأمل القوميّة" في المُستعمرات القديمة بتعبير الباحث الهيلي الباجي، وأيضاً في فترة تفاقمَت فيها المطالب الهوياتية، حيث اعتبر بعض المثقفين الأوربيين، وخصوصاً دانيال ريفي، الاستشراق كمُساهمة في موت رمزي لهذا النوع بطريقة مُدوية. "إنّ كتاب سعيد"، كما يُلاحظ دانيال ريفي، "يفضحُ محاولة الإنسان الغربي ومشاعره في فهم الآخر والتفكير فيه".

إنّ الاستشراق كما يُعرّفه إدوارد سعيد هو مَعرفة ومتخيَل نابعان من موقع قوّة. هذه المعرفة، وهذا المتخيل، اتخذا طابعاً مؤسساتياً وشيّدا خطاباً غربياً عن الشرق خلال قرون. تعكس معرفة الغرب ومتخيله رؤية ازدواجية تقيم تعارُضاً بين "نحنُ" (الغرب) مرجع كل القيم، و"هُم" (الشرق) الذي يتميّز بغيرية مُفرطة في شططها.

تجدُر الإشارة إلى أنه في مَنشورات لاحقة يبدو إدوارد سعيد واعياً بالاستغلال المُحتمل لتحليله من قِبل الأصوليين الإسلاميين، فينزع إلى توضيح بعض مواقفه: يجبُ الاعتراف بأن فكر إدوارد سعيد يتطوّر في اتّجاه التعايش والتلاقح الثقافي. يستنكرُ سعيد نفسه في ملحق "الاستشراق"- الذي أعاد نشرَهُ في سنة ١٩٩٤- التفسيرات الخاطئة، بل النوايا السيئة التي شكّلها موضوعُ كتابه. "في نواحٍ كثيرة"، يكتبُ سعيد، "يبدو لي بأنّ كتاب الاستشراق أصبح عملاً جماعياً خارجاً عن إرادتي ككاتب له، بل أكثر بكثير ممّا أمكن أن أستشعرَهُ أثناء كتابته".

على الرغم من التفسيرات التي قدّمها سعيد في ملحق "الاستشراق"،

فإنه لم يُشكك في أطروحته أو أسلوبه المنهجي. في الواقع، رغم تحذيرات سعيد، فإنّ كتابه يُعزّز اليوم وأكثر من أيّ وقت مضى فكرة أنّ سوء الفهم الأصلي يبقى مُضمراً في كلّ خطاب سياسي أو فكري عن الشرق. أسدى الاستشراق ويسدي اليوم أيضاً، حسب منظور سعيد، خدمات للخطاب السياسي. في عام ٢٠٠٣، أكّد سعيد أنّ مُفكّرين ذوي نفوذ في البنتاغون ومجلس الأمن القومي لجورج بوش هم خبراء في شؤون العالم العربي يتصبُّ تفكيرهم على دراسة "العقل العربي" و"انحطاط الإسلام السحيق".

صحيح أنّ إدوارد سعيد يدعو في كتابه "الثقافة والإمبريالية" إلى نزعة إنسانية عالمية المستوى ضد "بُناة الإمبراطورية"، وبالتالي أطلقَ سعيد دعوة حقيقية من أجل التضامن الإنساني أو ما يُسمّيه بالنزعة الإنسانية، لكنّ تحليله للاستشراق لا يعرفُ تغيرات ملحوظة: إذا كان، حسب سعيد، من الممكن أن يتخذ مستقبلُ العلاقات بين الشرق والغرب اتّجاهاً جديداً، فإنّ ماضيهم يحافظ على صور سلبية أنشأها العمل المُتراكم لرجال السياسة والمُستشرقين. إنّ الفروق الدقيقة التي حاول سعيد تقديمها لم تُعدّل أطروحته ولا مقاربته المنهجية، بل حافظ سعيد على التصور نفسه لعلاقة الغرب بالشرق.

يعكس كتاب إدوارد سعيد سعة اطّلاع المؤلف وتبحّره المعرفي، لكن هذه المعرفة التي تحتضن مختلف المجالات مثل السياسة والأدب والتاريخ والفلسفة والأنتربولوجيا وعلم الاجتماع والجغرافيا، تحجبُ خُصوصية الأنواع وأصالتها ومُساهمتها العلمية أو قيمها الجمالية، فتكشف فقط النقاب عن الخطاب الإيديولوجي المتواطئ علناً أو الغامض والمُستتر. في كتاب "الاستشراق"، تتطوّر اثنتان من الصور المُتعارضة الملازمة بشكل ضروري للخطاب الأيديولوجي. إزاء غرب مُتعدّد الأشكال، يتحوّل باستمرار، يتمدّد ويتكاثر، يتسرّب ويتملّك الآخر لتشويه صورته وابتلاعه، تظهرُ من جهةٍ أخرى صورة جامدة وسرمديّة عن فراغ الشرق وضياعه. لمُهاجمة الاستشراق وإدانته، يستخدمُ سعيد مُقاربة منهجية تتطابقُ في كثير من النواحي مع المقاربة التي يستنكرها عند المستشرقين. بمُهاجمة سعيد للاستشراق قصْدَ تفكيك أنساقه المُضمرة، يخصي سعيد، بدوره، العالم العربي ويجمّده بطريقة مُتحجّرة في الصورة التي يحاول جاهداً انتزاعَهُ منها. يحرم الإنسان الشرقي من فكره الخاص، من تاريخه، وثقافته وتنوعه العرقي والديني، ويُمثّله كضحية لتاريخ

ينفلتْ منه، أو كما يكتب دانيال ريفي: "طرأت على التاريخ تغييرات كبيرة في الاستشراق. إنّ المشهد الكولونيالي لم يكُن بكامله مواجهة صدامية لمجتمع ضدّ مُجتمع آخر؛ كان هُناك أفراد وجماعات وسيطة تنتقلُ بين المستوطنين والسكان الأصليين".

هذه هي الصّورة المُفرطة في أبعادها حدّ التضخُم، ومتعددة الأشكال عن غرب عَقلاني من جهة، وصور الضياع والفراغ والخراب عن الشرق الأسطوري التي تظهرُ عبر الخيارات المَنهجية لسعيد. في الواقع، إنّ تقييد نطاق التحليل، وتحديدَ المتون الأدبية، وإنكار الفروق والتنوع والحركية، خَلقَ خطاباً إيديولوجياً. بسجن الاستشراق في خطاب مُتواطئ، يتم بشكل مُعاكس إنتاج خطاب بصدد الغرب لا يمكن إنكارُ تأثيره الإيديولوجي.

تحديدُ نطاق البحث: الفضاء والزمن

تُشكّكُ أطروحة سعيد في الحرية الفكرية للمُستشرقين الذين لم يكونوا قادرين على التخلّص من الإيديولوجيا الاستعمارية التي انخرطوا فيها؛ حتى عندما تعاطفوا مع الشرق بشكل حسّاس. إنّ اللقاء بين الشرق والغرب يَبدو مُضلّلا وخدّاعاً، مُنحرفاً أساساً ولا يُمكن إصلاحه، بسبب ثقل تاريخ من التعارُض وسوء الفهم والهيمنة. يعرضُ سعيد- في كتابه- الحججَ الفكرية التي تُبرّر هذا الفصل السرمدي، وبالتالي يمنحُ لحججِه قوّة المنطق الفكري، ويرسّخ بطريقة معينة هذه الكراهية القديمة ويُجمّدها في نوع من الاستمرارية. "بسبب الاستشراق"، يقول سعيد، "لا يُمثلُ الشرقُ أبداً مَوضوعاً للتفكير الحرّ".

يُهاجم إدوارد سعيد في هذا الكتاب في المقام الأول الدراسات الأنجلو- فرنسية في القرنين التاسع عشر والعشرين التي لها مَصلحة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. باختصار، حصرَ سعيد دراسته للاستشراق في هذا الكيان المُسقى بالعالم العربي، دون إبراز خُصوصيته، كما لو أنّ العالم العربي كيان واحد ووحيد. وحين يعود سعيد إلى العصور القديمة لإبراز صورة الشرق التي اختلقَها الغرب، فإنّهُ يُقيّد نطاق الدراسة أساساً في التمثيل الأنجلو- فرنسي للشرق العربي الحديث والمُعاصر. إنّ نطاق الدراسة يجبُ أن يكون مُحدّداً، ومن المؤكّد أن إدوارد سعيد لا يُمكن أن يتبنّى مُجمل المعرفة التي تُغطي في الآن نفسه كُلّاً من آسيا وإفريقيا، لكن هذا التحديد لنطاق البحث الذي يتوخّى ترجمة الرؤية الأوروبية للشرق، والذي يحجبُ الواقع الموضوعي للعالم العربي والإسلامي لتسليط الضوء

على الخطاب الوحيد، الخطاب الإيديولوجي، موضوع كتاب سعيد.

هذا الخيار المنهجي الذي يَعزلُ منطقة من العالم، ويختزلُ مَعرفة شاسعة ومُتعدِّدة في مُحتوى إيديولوجي، يمكن أن يقرأ على أنه مُحاولة تتوخَّى فقط إبراز الرؤية الغربية للشرق، لكن سعيداً يُقحِم أيضاً الفكرة القائلة بأن الإنسان الشرقي نفسه ينظر إلى ذاته من خلال المنظور الأوروبي. وهُنا تكمن القوة المثبِطة والكابحة للغرب، يقول إدوارد سعيد: "كأيِّ مَجموعة من الأفكار الثابتة، أثرَت المفاهيم الاستشراقية على ما يُسمَّى بالشرقيين، وكذلك على ما يسمى بالغربيين أو الأوروبيين. باختصار، يُنظَر إلى الاستشراق كمجموعة من القيود والحدود الفكرية، أكثر ما هو عقيدة إيجابيّة".

وبالتالي، لقد شكّل الغرب ليس فقط الرؤية الأوروبية للشرق، ولكن أيضاً صورة الإنسان الشرقي عن نفسه. هذه الفكرة الأخيرة حتى لو كانت لا تشغلُ مَكاناً مركزياً في كتاب "الاستشراق"، فإنّها تسمحُ لنا بالقول بأن سعيداً يفرّغ الإنسان العربي وواقعه الموضوعي من مجال البحث، بسبب خيار مُقاربته المنهجية. لتسليط الضوء على قوة الغرب الأكيدة، يحتجزُ سعيد الإنسان العربي المُسلِم في نوعٍ من التنميط السرمدي والجُمود الدائم. يَلوم سعيد الغرب على اختلاقه لصورة سلبية عن الشرق، وهي الصورة التي حلّت محل الواقع، وترسّخت في المُخيّلة الجَماعية للإنسان الغربي، كما هو الشأن للإنسان الشرقي. لكن، ألم يُعزّز سعيد نفسه هذه الصورة السلبية بحرمانه العرب والمسلمين من كلّ سُلطة على تاريخهم، وعلى التمثيل الذي يُحدّدونه لأنفسِهم؟

خلقَ الخطاب الاستعماري صورة سَلبية عن الشرق لا يمكن إنكارها. استمرّت في فكرة المهمة الحضارية نفسها؛ الوعي بتفوّق الغرب. هذا أمر صحيح، ولكن أيضاً الخطاب الاستعماري ليس خطاباً مُتحجّراً في الزمان والفضاء، يجب أن نعترفَ بأنّ الوعي القومي ولد تحديداً من المُعارضة ضدّ المُحتل، وأنّ المحتل نفسه اكتشف الآخر في المُقاومة التي أظهرَها هذا الأخير ضدّه. لتوضيح وجهة النظر هذه، أودّ أن أذكر مثالاً على تونس التي أعرفُها نوعاً ما، والمؤسسة التعليمية "الخلدونية"، التي كانت وظيفتها تكمُن في تحديث التعليم الديني المُدرج في الجامع الكبير للزيتونة. بمُبادرة من المقيم العام رينيه ميلي، والمستشرق لويس ميشيل، ونخبة من المُصلحين الشباب الذين يتكلمون بلغتين وينتمون لحركة الشباب التونسي، تحمل "الخلدونية" بين ثناياها بشكل مُفارق الظروف

الفعلية لإنشائها وتطوّر الأفراد الذين ليسوا مُستعمِرين متكبرين ولا تونسيين مُعادين لتلاقح الثقافات. إنّ المدرسة الخلدونية مثال نموذجي للمؤسسة التي- بعيداً عن خلق تعارض بين الفرنسيين والعرب، والحداثيين والعلماء التقليديين- سهّلت الحوار بين أولئك الذين عَمِلوا من أجل تعزيز اللغة الفرنسية والثقافة الإسلامية. في المدرسة الخلدونية في تونس، منذُ نشأتها في سنة ١٨٩٦ وحتى سنة ١٩٥٦، تعايشَ مُستشرقون وعلماء عرب بشكل سلمي، وأبعد من أن تكون في خدمة الاستعمار؛ كانت هذه المؤسسة واحدة من أكبر مَعاقل المُعارضة ضدّ الحماية الفرنسية. وهكذا، حتى داخل الإدارة الاستعمارية، كان ثمّة وجود لأفراد كانوا- كما يقول دانيال ريفي- يقومون بصلة الوصل بين المُستوطنين والسكان الأصليين. "إنّ الوعي بالآخر يوجد بالتأكيد"، كما يُبيّن سعيد ذلك، "في معرفة ومتخيل خطابي، لكن هذا الآخر يتشكّلُ ويتماسك أيضاً، وخصوصاً في المُعارضة أو في التلاقي والالتحام".

إذا كان تحديدُ المجال المكاني والزماني يعكسُ المحتوى الإيديولوجي لكتاب الاستشراق، فإن وفرة المراجع المُستخدَمة من قِبل إدوارد سعيد تفسِدُ التاريخ، بما أنّ المؤلف يَسعى فقط إلى تحديد لغة مُشتركة متواطئة تختزل تنوّع الكتابات وتحجب الأفعال. بفرز الأصوات المتناغمة والمنسجمة لبعض المُستشرقين والعلماء ورجال السياسة والكُتّاب- الرحالة، ومنحهم لغة وحيدة استعماريّة، يُطوّر سَعيد خطاباً لا يمكن إنكار تأثيره الإيديولوجي.

علماء، ورجال سياسة، وكُتّاب- رحالة؛ لغة مُتواطئة ومُشترَكة.

تمنحُ سعة الاطّلاع لدى سعيد بعض المصداقية لكتاب "الاستشراق"، ولنتائجه قوّةً في الأدلّة. لكن سعة الاطّلاع هذه أمر مُضلّل، لأنه بدل أن تكشف عن أصوات الكُتّاب والسياسيين والمبدعين بالإشارة إلى اختلافهم، فإنّها تهدفُ إلى إثبات أنّهم يتكلمون اللغة ذاتها. هذا النوع من التعسّف السيئ الشبيه بمصير مأساوي يُنفّر الغربيين ويُفسِد فكرهم، ويجر في أعقابه العرب إلى الهاوية؛ العرب المهزومين، والضحايا سيتبنّون هذه الصورة البخسة التي منحهُم إيّاها الآخر. وهكذا، في منظور سعيد لا وجود للشرق في حدّ ذاته، لقد أفرغ واقعه تماماً إنّ الشرق ليس سوى مَحض اختلاق وهمي فقط من الغرب. لا يبدو الشرق، وفقاً لإرادة الغزاة المفرطة في أبعادها سوى عالم خامل لا يُشكّل هيكله سوى البدلة لتي ابتكرها الغربُ له.

إنّ كتاب سعيد الذي يتغيا الكشف عن صورة الغرب المفرطة في أبعادها، يحجب هو أيضاً لدواعي مَنهجية أو إيديولوجية الإنسان العربي والمُسلِم. يزيلُ سعيد بدوره الإنسان العربي من فضاء كتاب "الاستشراق"، ويُخفي بالتالي تعقيدات تاريخه. بإسقاط اللغة الإيديولوجية نفسها على العلماء والكُتّاب والسياسيين، يختلسُ سعيد التنوّع وحرية الأفراد وهامشية الجماعات والمُجتمعات وحريّة الفنّ والفكر.

هذه الصورة المتواطئة والفريدة من نوعها ولِدَت، حسب إدوارد سعيد، من المُلائمة بين المعرفة الاستشراقية والمشروع الاستعماري، لدرجة أنّ المعرفة سبقت مشروع الهيمنة الإمبريالية: "رجال مثل بلفور وكرومر قالوا ما قالوا على الشاكلة التي أرادوا"، يكتبُ سعيد في أحد فصول كتابه، "لأنّ التقليد الاستشراقي يعود إلى قرون سابقة على القرن التاسع عشر، حيث وفّر لهم الكلمات والكليشيهات، والبلاغة والصورة التنميطية، ليُقدّموا صورة مُقولبة عن الشرق".

الاستشراق، تاريخ لازماني.

يملكُ الاستشراق تاريخانية مُعيّنة، وإدوارد سعيد حين يعود إلى العصور القديمة ليتتبع مُختلف مراحل الاستشراق، ويؤكّد على أن تنوّع الأجناس أنتجَ الخطاب نفسه، وأنّ حركة التاريخ لم تُغيّر جذرياً التأثير الإيديولوجي للخطاب الاستشراقي، فإنّه يُعزّز فقط الرؤية الغربية عن الشرق المُنحط؛ بما أنّ كلّ جيل سيغترف من النبع ذاته وسيعود إلى المراجع الأصلية والموارد الفكرية الكامنة في أعمال المُستشرقين في القرون السابقة. إنّ استكشاف مصر العظيم الذي أدّى إلى إنشاء معهد مصر وتأليف كتاب ضخم بعنوان "وصف مصر"، يعودُ، على سبيل المثال، إلى المراجع الأصلية، كما يقول سعيد، تُمثّلها نصوص المستشرقين في القرون السابقة مثل "المكتبة الشرقية" للمستشرق الفرنسي بارتلوم دي هيربلوت، وأيضاً كتاب "الرحلة إلى مصر وسوريا" للرحّالة الفرنسي فولني. وهكذا، يتم استحضار التاريخانية فقط، لإظهار نوع من الديمومة في الخطاب الاستشراقي. لكن، إذا كان الخطاب الاستشراقي يندرجُ في استمرارية مُعينة، فإنّه لم يعُد يتميز انطلاقاً من القرن التاسع عشر، يكتبُ سعيد، بتميّزه وانفصاله عن الشرق، بل بسُلطة تحويل الآخر وابتلاعِه؛ ثم التخلي عن مفهوم الغيرية بالتالي لصالح التقارُب الذي يُبرزه الفعل الاستعماري. إنّ الخطاب العلمي، كما هو الشأن للخطاب السياسي، يُؤكّد سعيد، كان يتوخّى احتضان الثقافة الكلاسيكية في مَجموعة مُتجانسة أسست الغرب اللاتيني

والثقافة الشرقية. تتغير وجهات النظر السياسية، وتنعكس في كتابات المُستشرقين الذين يستخدمون لغة جديدة ظاهرياً: يَعتبر الغرب أنَّ من واجبه أن يُنقِذ جزءاً من مجد الشرق العظيم. في الواقع، صَوّب الغرب أنظاره على الواقع الشرقي لدرجة أن نابليون بونابرت أراد أن يُثبت أنّه كان يُقاتل من أجل المسلمين، ومن أجل تحسين أوضاع مصر. لكن العرب والمسلمين الذين يتعلّق الأمر بوجودهم يبقون، حسب تصوّر سعيد، أولئك الأشخاص الذين اختلقهُم المتخيل الغربي. اندمجَت مصر في الحضارة الغربية، وازداد حجمها الثقافي والحضاري، لكن يؤكّد سعيد أنّه إذا كان الشرق قد اندمجَ وانسرب في الخطاب العلمي للمُستشرقين ورجال السياسة، فإنّ الإنسان الشرقي من جهته قد فقد قَوامه وحقيقته. بابتلاع الإنسان الشرقي وذوبانه في مَجموعة كبيرة جداً (الغرب) فإنّه يفقدُ غيريته ولا يوجدُ لذاته، بل فقط في التمثيل الذي تمنحه إياه نصوص المُستشرقين. رغم التاريخانية التي وُضِعَ فيها الاستشراق، فإنّ الخطاب الاستشراقي وديمومته يمكن قراءتهما بشكل مُفارق، كتحدي حقيقي للزمانية، وبالتالي للتاريخ. يَبدو إذن أنّ الاستشراق يستمد قوته وسلطته الفكرية، إذا سايرنا سعيد في تصوُّره، من ديمومة لم يُغيرها الزمن. وفقاً لمنظور سعيد، رسّخ الاستشراق في المتخيل الغربي، من خلال خطاب مُجترٍّ ومُتواطئ، صورة خيالية عن الآخر. هذه الصورة التي تم اختلاقها مع مرور الزمن لتصبح أكثر تطرفاً في القرن التاسع عشر، برّرت صحة الاستعمار وصواب حُججه.

هكذا، يبدو الاستشراق، باختصار، مُتخيلاً شيده الخطاب الغربي المُنحاز الذي يَعدّ تأكيد هويته بشكل مُفارق ومختلف عن الشرق المُعتبر منحطّاً وبشع الشكل، حدّد لنفسه انطلاقاً من القرن التاسع عشر، والذي يجبُ التذكير على أنّه عصر التوسع الاستعماري، مهمة ابتلاع جغرافية الشرق والهيمنة عليه.

مخاطر العقلانية.

يتميّزُ تمثيل الشرق الذي نقله مُجمل الإنتاج العلمي للمُستشرقين في القرن التاسع عشر بتماسُكه وعقلانيته كما يقول سعيد. بفضل الوضعية العلمية، أصبح العالم الشرقي الغريب والفوضوي مَفهوماً للقارئ الغربي، ووفّر لرجال السياسة لغة جعلَت خطابهم مُمكناً وذا مصداقية. هذا الترابط المنطقي، يقول سعيد، بأنّهُ وهمي واستيهامي. ليس هذا الترابط المنطقي سوى نتيجة لتأثير أنتجه أسلوب التصنيف: هذا النظام المُغلق الذي يُعطي

الشعور بالاكتمال والموضوعية العلمية، لكنه يُخفي المحتوى الإيديولوجي للخطاب الاستشراقي والثغرات والتحيّز الذي يستندُ إليه. إنّ كتاب "المكتبة الشرقية" للمُستشرق هيربولت الذي نُشِر في سنة ١٦٩٧، والذي سيكون بمثابة نموذج لكتاب "وصف مصر"، يُقدّم، حسب سعيد، مثالاً على هذه المعرفة التي تُخفي عقلانيتها، وتنظيمُها الأبجدي "أساطير إيديولوجية ".

في كتاب علمي مثل "المكتبة الشرقية" الذي هو نتيجة لدراسات وبُحوث منهجية، يفرضُ المؤلّف نظاماً على المادة التي اشتغل عليها، بالإضافة إلى ذلك، يريدُ أن يفهم القارئ جيداً بأنّ هذا الكتاب عند طباعته يُمثّل حكماً منظماً ومنضبطاً عن هذه المادة (الشرق). ما ينقله كتاب "المكتبة الشرقية" هو الفكرة القائلة بأنّ قوة الاستشراق وفعاليته تُذكّر القارئ في أيّ مكان أنّه من الآن فصاعداً لكي يفهم كنهَ الشرق، يجب عليه أن يمرّ عبر الخطابات والرموز الثقافية التي قدّمها المُستشرق الأوروبي.

هكذا، خلَق الاستشراق، حسب منظور سعيد، تحت ستار التبحّر العلمي المُمنهج، نظاماً من التمثيلات الوهمية عن واقع قائم أساساً على وحدة جغرافية وثقافية ولغوية وإثنوغرافية، في حين أنّ هذا التقليد الأوروبي (الاستشراق) يستندُ إلى تشظي وتقسيم تعسفي لهذه الوحدات. بسبب وهم الترابط المنطقي لظاهرة الاستشراق والسعي إلى فهم فوضى الشرق، سيطرَ الغربُ على الشرق، لكنّ هذا الشرق لم يكُن في غالب الأحيان سوى تسلية واستجمام للمُستشرقين لأنّ مُحتوى الدراسات الاستشراقية يستندُ حسب منظور إدوارد سعيد إلى "أساطير إيديولوجية". لدعمِ وجهة نظره، يستندُ سعيد إلى أمثلة التعامل مع اللغة العربية وتمثيل النبي محمد (ص) الذي اعتادَ كتابُ "المكتبة الشرقية" إنتاج صورتِه كدجّال على شاكلة الصورة التي كانت مَوجودة من قبلُ في العصور الوسطى أو في العمل الشهير "الكوميديا الإلهية" للكاتب الإيطالي دانتي.

في هذا المستوى من التحليل أيضاً، من الواجب التلويح بعددٍ من التحفُّظات. يخصّ التحفّظ الأول مرّة أخرى الطابع المنهجي لتحليلات سعيد الذي لا تميل المتون العلمية الغزيرة التي اشتغلَ عليها فيهِ إلى إبراز الاختلافات والفروق الدقيقة لفكر الكُتّاب، بل تسعى إلى إثبات تواطؤ لغتهم والنفاق الواعي أو المُستتر لنواياهم. على شاكلة العلماء الذين كان إنتاجهم موسوعياً وغزيراً، تبنّى علماء اللغة مثل إرنست رينان، وعلماء النحو مثل سيلفستر دو ساسي، نظام تصنيف، يؤكّد سعيد أنه فتّت

المعرفة وأصابها بالتشظي، وخلق بالتالي فجوات مُلائمة لتطوير الأساطير الإيديولوجية.

إذا كانت أعمال المؤلفين الذين تمّ الاستشهاد بهم تنقلُ صورة سلبية عن الإسلام أو الشرق- وهو بالمناسبة ليس الشيء نفسه، لكنّهُ يَتطابق عن قصد في مَنظور سعيد- فإنّ هذه الصور لا تنشأ بالضرورة من هذا الوعي بالتفوّق الغربي واحتقار الآخر والإيديولوجيا الاستعماريّة. إنّ آراء دانتي وسيلفستر دو ساسي وإرنست رينان، إذا كانت تُطلِقُ أحكاماً سيئة عن الدين الإسلامي أو الثقافة الشرقية، فهذا لا يعني بالضرورة أنّ تفكيرهم تُهيمن عليه إيديولوجية قديمة تَحصرهُم في اجترار الخطاب نفسه والأحكام نفسها واستنساخهما.

كانت أعمال رينان، على سبيل المثال، مَوضوعاً لتحليلات عَديدة، وإذا كانت هذه الدراسات تؤكّد وجهة النظر السلبية التي حملها رينان عن الشرق، فإنّها تكشفُ أيضاً الطبيعة الشخصية لفكره. في كتابه الموسوم بـ "أوروبا والإسلام"، يُكرّس الباحث هشام جعيط عرضاً مطوّلاً لرينان. يكتب جعيط قائلاً: "لم يستسلم رينان لاجترار التقليد المسيحي وإعادة استنساخ هذا التقليد الضارب في القِدم في الحطّ من شأن العدو الإسلامي وتحقيره. من فضيلة العقلانية الوضعية أنها تضعُ الأديان جميعها على المستوى نفسه، من خلال عدم التحيُّز لأيّ منها. إنّ العقلانية التي يُجاهر بها رينان ليسَت في مُجمَلها مُتعصّبة أو مُعادية من حيث المبدأ لأيّ فكرة دينية في حدّ ذاتها. يعترفُ إرنست رينان في مُذكّراته بكلّ ما يدين به على المُستوى الإنساني والمستوى الأخلاقي لسان سولبيس، وفي ذوقه، كما في زهده، يَبقى إنساناً مَسيحياً. وبالمثل، أحدثَ الإسلام دَوماً، كما يعترفُ رينان، في داخله عاطفة عميقة لدرجة أنه لم يدخُل أبداً إلى مَسجد ما دون أن يتأسّف على أنّه غير مُسلِم. وهكذا، تُناقِضُ العظَمة المَسلوبة للدين الإسلامي لدى رينان، ما يثيرهُ الشرق بصِفته شرقاً من اشمئزازٍ ونفور "بسبب أبهته وتفاخره وخِداعه".

وفقاً لتصوّر هشام جعيط، إنّ رؤية رينان للإسلام أقل كاريكاتورية من الصورة التي تعوّدنا أن ننسبها لهذا الدين. فضلاً عن هذا، يُفكّر رينان في الإسلام بصِفته مؤرخاً حين يُحَمل الإسلام مسؤولية تقييد العقل الشرقي، ومنع تطوّر العلم في البلدان الشرقية. إنّ نظام التصنيف الذي تبقى نتيجته هي التشظي، ينظر إليه سعيد بوصفه نَسقاً مُلائماً للتعبير عن "الأفكار الجاهزة". يبدو نهج الوضعيين بمثابة مونتاج قادر على إخفاء

المَعنى العميق للنصوص، من خلال تنظيم عقلاني ومقنع. إذا كانت الكلمات الأبجدية لكتاب "وصف مصر" تسمحُ بتمرير دراسات قائمة على أحكام مسبقة، فإنّ منهج تدريس قواعد اللغة العربية التي وضعَها سيلفستر دو ساسي، وفِقه اللغة لدى رينان، تعيدُ تشكيل الشرق وتخلقه من جديد تبعاً لرؤية مُتحيّزة من قبل التاريخ نفسه للاستشراق.

هكذا، إنّ ما يسعى سيلفستر إلى إبرازه (يُلاحظ سعيد) هو المختارات، والمنتقيات الأدبية القديمة، واللوحات، وعرض المبادئ العامة، التي يتم فيها تقديم مجموعة دقيقة نسبياً من الأمثلة القوية عن الشرق المُقولب والمفتقر للأصالة إلى الطالب الأوروبي. هذه الأمثلة قوية لسببين: أ) لأنها تعكسُ السلطة التي يتمتّع بها سيلفستر دو ساسي بصفته عالماً غربياً كي يسحبَ من الشرق ما أخفاه تحفُّظه وغرابته حتى الآن. ب) لأنّ هذه الأمثلة تحملُ في ثناياها ما استمدّته من المُستشرق من سُلطة سيميائية لإنتاج دلالة عن الشرق.

إنّ المُقاربة التي اعتمدَها المستشرقون، على غرار إرنست رينان أو سيلفستر دو ساسي، ليست خاصة بالمجال الوحيد للاستشراق، تطابقت هذه المقاربة المُقتبسة من المناهج العلمية في القرن التاسع عشر مع تطوّر الوضعية العلمية. صحيح أن القرن التاسع عشر ينقُل أفكاراً جاهزة عن الشرق لا يسعُ المرء سوى التسليم بوجودها، لكن أن نرى في طريقة مُقاربة الشرق، أو أيضاً في نوايا المُستشرقين أحكاماً مُستنسخة لا يمكنهم التخلّص منها، يبدو أمراً مَشكوكاً فيه. إنّ أعمال المستشرقين تختلفُ، وإذا كان البعض منها يَنقُل في كتاباته إيديولوجية استعمارية، فإنّ البعض الاخر طعَن في النزعة الاستعمارية وأظهر تعاطفاً صادقاً مع الشرق.

هكذا، على سبيل المثال، أدباء مثل شاتوبريان، ونرفال، وفلوبير، ودوماس، ولوتي، لم يُعبّروا عن الرؤية نفسها للشرق حتى عندما استخدموا المادة نفسها التي، بدورها، تتحوّل ويتشرّبها نص آخر. عندما ينتحلُ جيرار دي نرفال نصّ ويليام لين، فإنّه يختبئ بالتأكيد وراء صوت الآخر المعترف به، لكن تمثيله للشرق يبقى شخصياً وصادقاً. لا يمكن إنكار تعاطف نرفال مع الشرق، وإذا كانت نصوصه الأدبية تنقل عَدداً مُعيّناً من الأحكام المسبقة، فيجب ربطها بسياق عصرها؛ وهو الشرط الذي بدونه يَنطوي التأويل على مُفارقة تاريخية.

إنّ التصوّر الذي نملك، على سَبيل المثال، عن العبودية والعنصرية

والاستعمار، لم يعد يخضع للمعايير نفسها. إذا فشل المُستشرقون في التخلّص من الإيديولوجيا الاستعمارية التي تبقى موضع تساؤل، فإنّ العمل الهائل الذي قاموا به، وبعيداً عن خلق صورة وهمية خيالية عن الإنسان الشرقي، قدّم لهذا الأخير مَجموعة هائلة من المعلومات تسمحُ له بتشكيل تاريخه وثقافته. هل في وسع المرء اليوم أن يُنكِر إسهام شارل أندري جوليان وجاك بيرك في البحث التاريخي في المنطقة المغاربية؟ ما هي المواد العلمية التي استخدمها إدوارد سعيد عن الشرق، إن لم تكُن كما يُبيّن ذلك جيداً كتابه سوى أعمال المستشرقين؟

خاتمة

من الواضح أن هُناك نقاطاً أخرى تستحقُ التعليق: كتاب سعيد غني، ولا تزعم هذه الدراسة الإحاطة بكل أنساق الاستشراق. هدفُنا هو أن نُبيّن أنّ منهج سعيد في تناول الاستشراق مَشحون بخطاب إيديولوجي عن هذه الظاهرة العلمية. بتقييد الاستشراق فقط في الفضاء الفرنسي-الإنكليزي، وبإقصاء الاستشراق الألماني وحصر الشرق فقط في الفضاء العربي والإسلامي، فإنّ سعيداً لم يُحلّل ظاهرة الاستشراق، بل علاقة أوروبا بالإسلام، من خلال الكتابات الفرنسية والإنكليزية. في الواقع، حلّل سعيد في المقام الأول تمثيل الإسلام والنبي محمد (ص). إنّ كلمة عربي، وإسلام، ومُسلِم، تبدو كلمات مُترادِفة.

إنّ الاستشراق مَعرفة غربية عن الشرق، لكن سعيداً يربطُ هذه الظاهرة العلمية نوعاً ما بالحركات السياسية والفكرية التي عبَرت أوروبا منذُ العصور الوسطى. وبالتالي، لا تملكُ أوروبا ولا الشرق واقعاً مَلموساً في كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد. بفصل الاستشراق عن التاريخ الفكري والثقافي الأوروبي الذي أنتجَهُ وربطه فقط بالتاريخ السياسي للإمبراطورية الاستعمارية، فإنّ الاستشراق أصبحَ مُناسِباً لجميع التفسيرات المُمكنة.

لا يُطوّر كتاب إدوارد سعيد سوى فِكرة واحدة يُلخّصُها العنوان الفرعي للكتاب بشكل جيد للغاية: "الشرقُ اختراع غَربي". هذه الفكرة التي يتمُّ اجترارها باستمرار، والمُدعّمة بتبحر علمي مهم، لم تُسهِل تحليل الاستشراق؛ بل صورة غربٍ مُفرط في أبعاده ومُتغيّر الشكل. أما العالم العربي، فتمّ إبعاده ولا يَحظى بأيّ وجود.

إنّ استخدام سعيد للأدب المُقارن، مَنهجٌ استلهمهُ إلى حدٍّ كبير من

المناهج العلمية التي اعتمدها كوفييه، والذي يُقطّع النصوص الأدبية لتحديد مُكوّناتها المفيدة في البرهنة، يتطابقُ مع المناهج التي يستنكرُ سعيد استخدامها من طرف المُستشرقين. لقد أخطأ سعيد في تفكيره ووقعَ في التيه، هو أيضاً، بسبب الطبيعة المنهجية في البرهنة. لم يترُك سعيد الكتبَ تتكلّم؛ بل جعلها تتحدّث على الشاكلة التي كلّم بها الخطابُ الاستشراقي الشرقَ، ودفعها إلى قولِ ما لم ترغب في قوله.

أن يتدنّس الإنتاج الاستشراقي في القرن التاسع عشر بإيديولوجية استعمارية، ويدعم الامبراطورية، فإنّ هذا الأمر وثيق الصلة بالموضوع، لكن أن يدعم سَعيد الفكرة التي تزعم أنّ التلاقي بين العالمين الغربي والشرقي اتّسم دوماً بوصمة العنصرية، فإنّهُ يُنكِر حرية المُثقّف ويُجرّد الإنسان الغربي من القُدرة على النظر إلى الشرق برُؤية مَوضوعية خالية من التحيُز والأحكام الجاهزة.

إنّ الماضي الاستعماري شر، لا أحد سيجادلُ في هذا الأمر. لكن، أليس الاستشراقُ تحديداً ظاهرة علمية ضَخمة، مجموعة من المعلومات الوفيرة واستكشاف لعالم الشرق حيث- لابُدّ من قول ذلك- غيّر سُكّانه ودفعَهُم إلى التفكير في ماضيهم البعيد؟

ومع ذلك، إذا كان كتاب إدوارد سعيد خلق ضجّة في أوساط المُستشرقين وأتاح للأوربيين تغيير نظرتهم للشرق، فإنّهُ عزّز لدى المُثقّفين العرب رفضَ الآخر، ورسّخ بشكل عَميق الخلاف الكولونيالي، ومنح قاعدة فكرية للأفكار الأصولية؛ باعتماد لغة جدلية في حدّتها، وتقييد حقل الدراسة في غايات إيديولوجية، كَتبَ إدوارد سعيد، باعترافه شخصياً، كتاباً انفلتَ منهُ.

الفصل الثاني

إدوارد سعيد وفضاء الهجنة والاختلاف

إدوارد سعيد أو الوعي النقدي

رولاند بورنوف – مجلة الكتاب، كندا

إدوارد سعيد مُفكّر عربي ولِد في القدس في سنة ١٩٣٥، وأصبح أستاذ الأدب المُقارن في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة، وأستاذاً مُحاضراً في جميع أنحاء العالم، ومُدافعاً عن حقوق الفلسطينيين والقيم الإنسانية. عاش إدوارد سعيد تمزُّق المثقف المُنتمي لثقافات مُتعدّدة. ولهذا السبب بالذات، كان صانع السلام الذي لا يَكل. ظهرَ إدوارد سعيد منذ سنوات على شاشة التلفزيون بوجهٍ واثق رغم المرض الذي دبّ إلى جسده؛ كان يتكلّم بوضوح وعقلانية نابعَين من فكر ثاقب ودراية تنمّ عن نضج فكري عميق.

كان يُنبّهُنا إلى المخاطر، ويحثّنا على الانتباه إلى مُعضلات عالمنا الفوضوي، ويُشجعنا على فهمِ ما يجري كي نتصرّف بحكمة: وهذا ما لم يتوقّف عن القيام به حتى لحظات وفاته، في خريف سنة ٢٠٠٣.

الإحساس بالاختلاف

ليس من قبيل الصدفة أن يُعنون إدوارد سعيد سيرتهُ الذاتية "خارج المكان". بحث إدوارد سعيد طوال حياته عن مكانه وانتمائه بشعور من الضيق لازمَهُ مُنذ طفولته. ما كان مُمكِناً أن يصبح عجزاً وشللاً، استطاع سعيد تحويلهُ إلى ثراء مُفارق. عند ولادة إدوارد سعيد في سنة ١٩٣٥، كانت القدس تحت الانتداب البريطاني. كانت أسرة إدوارد سعيد تُنتمي إلى طبقة برجوازية تتمتع بالرخاء وسِعة العيش. كان أبو إدوارد سعيد رجلَ أعمال صموت وقليل التواصل، يتميز بعقلية عملية؛ الشيء الذي جعل علاقة سعيد بأبيه صعبة. أما أمه، فكانت امرأة موهوبة تتمتعُ بحساسية فنية ورثها عنها الابن سعيد. كانت عائلة إدوارد سعيد عائلة عربية أنجلكانية. وَضعٌ غريب أن تجد عائلة سعيد نفسها أقلية داخل أقلية. وليس هذا هو العامل الوحيد الذي يدفعُنا إلى نعت حالة الشاب سعيد بالاستلاب. عاشَت عائلة إدوارد سعيد فترة زمنية في القاهرة، لكنّها كانت تقضي عطل الصيف في لبنان، وتلك كانت لحظات الرفاه بالنسبة لإدوارد سعيد. في المدرسة الإنكليزية، على الرغم من أن إدوارد سعيد كان يبذل قصارى جهده ليجذب الانتباه، إلّا أنّه رغم ذلك كان تلميذاً مُزعِجاً.

عربي يتكلّم الإنكليزية بطلاقة. كان إدوارد سعيد تلميذاً مُتحفّظا أكثر ميلاً إلى الأحلام المثالية، غير مُكترِث بالألعاب الصاخبة والرياضية، وهو ما أثار استياء الأب، جد مَوهوب في الموسيقى (سيصبح عازف بيانو مُتميّز، وسيُكرّس العديد من الأعمال للموسيقى التي ستكون حاضرة دوماً في حياته). حين قرّرت مُنظمة الأمم المتحدة تقسيم فلسطين إلى دولتين، رفض العربُ هذا القرار، واندلعت حرب إسرائيلية- فلسطينية. على شاكلة العديد من الفلسطينيين، أرغِمَت عائلة إدوارد سعيد على ترك القدس في سنة ١٩٤٧. بعد الانغراس الهش، حدث الاقتلاع؛ بل الطرد، حيث تجرّع الفلسطينيون مرارة هذا الظلم الاجتماعي الذي لحق بهم.

أرسل الأب ابنه إدوارد إلى الولايات المتحدة، حيث درَس في ماساتشوستس، ثم في جامعة برينستون وهارفارد. بعد ذلك، انخرط إدوارد سعيد في المجال الأكاديمي التقليدي، وتفرّغ لتدريس الأدب المقارن والبحث العلمي. تابع إدوارد سعيد هذا المسار الحصري إلى حدود سنة ١٩٦٧ التي شكّلت مرحلة التحوُّل في حياة سعيد كما يقول: "حدثَت خلال هذه السنة حرب الستة أيام بين إسرائيل ومصر وسوريا". ستتخذ اهتمامات سعيد الفكرية وكتاباته اتّجاهاً جديداً: بدأ إدوارد سعيد يتساءل عن العلاقة بين الأدب والسياسة. لم يعُد ينظرُ إلى السياسة بمعزل عن الثقافة، وكموضوع بَعيد لا وزن له، بل كواقع يُشارك فيه بشكل مؤلم.

النظرية الأدبية وتطبيقاتها

كرّس إدوارد سعيد أعماله النقدية منذ البداية لقضايا المنهج التي عاد إليها مِراراً وتكراراً، لصقلها وتكملتها وتصويبها. تعرّض إدوارد سعيد لانتقادات شديدة من خُصومه الذين صوّبوا سهامهم إلى أوجُه القصور في أعماله وغموض بعض المفاهيم والتصوّرات في كتاباته. في أعماله، كما هو الشأن في المواقف التي كان يُدافع عنها، كان يحدثُ أن يقعَ في أخطاء وتناقُضات. هذه الأخطاء (التي اعترفَ بها سعيد) إذا كانت تمسّ بعض تحليلاته، فإنّها لم تنتقص مُطلقاً من قوة أعماله وثرائها وخصوبتها، ومن القيمة المُنيرة لمُجمل كتاباته.

تعلّق إدوارد سعيد في وقت مُبكّر، وفي غالب الأحيان-وهذا أمر مدهش- بكُتّاب مُنشقين أو بمهاجرين مُثقفين. على سبيل المثال، جوزيف كونراد؛ البولوني الذي أصبح روائياً يكتبُ باللغة الإنكليزية، وفّر لسعيد مادة خصبة في كتابه الأول، حيث درس بشكل خاص قضية السيرة الذاتية. وأيضاً الكاتب ريديارد كبلنغ في روايته "كيم"؛ هذا البريطاني الذي

قَضى مُعظم حياته في الهند. يتساءل إدوارد سعيد في أعماله عن آداب الرحلة، من فرنسوا رينيه دي شاتوبريان إلى جيرار دي نرفال وإرنست رينان وغوستاف فلوبير، كما يتساءلُ سعيد عن الرواية الإنكليزية، من روبنسون كروزو للكاتب دانيال ديفو إلى رواية "الطريق إلى الهند" للكاتب فورستر. فضلاً عن هذا، فحص إدوارد سعيد الرؤى الكامنة في العديد من الروايات الأوربية وتصورات كُتّابها الذين ساهموا في خلق صورة نمطية عن الشرق في آدابهم- الهند، وخاصة فلسطين ومصر- حيثُ انتهى الأمر بالغربيين إلى أخذ هذه الصور النمطيّة على أنّها حقيقة الشرق الفعليّة.

يُشكّل أدب الرحلة إحدى المجالات المُفضَلة للأدب المُقارن، وبشكل خاص المدرسة الفرنسية. يُدرَس هذا الفرع من البحوث الأدبية (الأدب المُقارن) تقليدياً الأنواع الأدبية والمراحل التاريخية والتيمات، لكن- إدوارد سعيد ينتقد في الواقع الأدب المُقارن- كمادة في حدّ ذاتها، بسبب نقائها المُجرّد المزعوم. يلومُ إدوارد سعيد الأدب الأوروبي لأنّه قدّم الآخر بصورة مُقولبة تمثيلية تُحقّق النزوع السلطوي للرجل الغربي. يرى إدوارد سعيد أنّ التمثيلات الأدبية للشرق ارتبطَت بالخطاب الرسمي في اللحظات التي ولدت فيها؛ تحديداً نزعات الاستعمار والإمبريالية. ركّز الأدب المقارن لفترة طويلة بشكل حصري على أوروبا المسيحية والرومانية، وعلى ثقافتها التي شكّلت مرجعاً مركزياً ومعياراً للنظر إلى بقية العالم. يَنطوي هذا التصوّر العنصري على مَجموعة من المُسلّمات تتجاوز بشكل كبير إطار الدراسات الأدبية، والتي- مِثل أيّ مُسلّمة- يصعُب الطعن بسهولة في مِصداقيتها: تملك أوروبا الحقيقة في التفكير الفلسفي، والقيم الأخلاقية، وأنماط الحكم، والإنجاز العلمي والتقني، والتنظيم الاجتماعي، والمهارة وتنظيم المشاريع. وبكلمةٍ واحدة، لا نَجرؤ اليوم بنطقها: التفوّق العرقي. يَعرفُ المرء تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين، والحاضر تحت أعيننا يُخبِرنا أيضاً بأنّ هذه المُسلّمات لم تمُت. يلاحظ إدوارد سعيد أنّ الأدب المقارن تطوّر دون أن يعيد النظر بشكل فعلي في مُسلّماته، وأنه أجرى، على وجه التحديد، تحليله لعلاقات غرب- شرق في إطار من الفراغ الزمني اللامادي والعقم الإيديولوجي. وربّما لهذا السبب تم تبسيط الكثير من نتائج الجرد، وإدوارد سعيد يعترفُ بنفسه أنّهُ مُنذ ظهور مَفهوم غوته عن الأدب العالمي، بُذِلَت جهود كبيرة لتجاوز الرؤية الضيقة للآداب الوطنية والقومية. وهذا أيضاً إحدى الأهداف التي حدّدها الأدب المُقارن لمهمته أيضاً، وإحدى مُبرّراته الرئيسية أيضاً.

وربّما صحيح أنّ الباحث الذي يقوم بتحليلات- أساساً أكاديمية- لا يتساءل دَوماً عن مواقفه الخاصة. لمُحاكاة جاك لاكان بشكل ساخر: من أيّ موقع يتكلّم الباحث؟ يُقرّ جاك لاكان بأنّ الباحث هو بنفسه خاضع لشروط الزمن الذي يكتب فيه وأوضاعه، وللسياق الاجتماعي والسياسي، والإيديولوجيات المُهيمنة والتقاليد التي نشأ عليها، والتحيُّز الشخصي ومكوناته النفسية الخاصة، والتي لا يمكنه التجرُّد منها مَهما زعم. إنّ مسألة الانحياز في الدراسات الإنسانية أمر بديهي. لهذا أكّد رولان بارت، مع مجموعة من المفكرين، على ضرورة إضفاء الطابع النسبي على قراءتنا. كما بيّن جورج لوكاتش، ومن بعده لوسيان غولدمان، كيف أنّ الأعمال الأدبية تُحيل على البنيات السياسية والاقتصادية للعصر الذي أنتِجت فيه.

الشرق: ولادة صُورة نمطيّة

لم يَستنِد إدوارد سعيد كثيراً إلى أعمال هؤلاء المُنظّرين (لوكاتش، وغولدمان، وبارت) في عمله الشهير "الاستشراق" لخلخلة المركزية الغربية، بحيث يندهشُ المرء للمكانة الصغيرة التي منحَها لهم في تحليلاته. اعتمد إدوارد سعيد أساساً على نظريات ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي الذين، في الأساس، يتلاقون حول هذه النقطة الأساسية: أهمية العلاقة بين السلطة والمعرفة. على ضوء أعمال فوكو وغرامشي، يُبيّن إدوارد سعيد كيف تتأثر تمثيلات الشرق؛ بل وكيف تُبنَى من قِبل أنساق السلطة التي تولّد في حضنها، وذلك بمُساعدة المثقفين ورجال الفكر والأدب. أوضحَ إدوارد سعيد ما يدين به لهذين المُنظّرين، خصوصاً في كتابه "العالم، النص، الناقد" (١٩٨٣).

طبّق إدوارد سعيد نظريات فوكو وغرامشي في المقام الأول في كتابه "الاستشراق" (١٩٧٨) الذي يعتبرُه الكثير من الدارسين على أنّه الكتاب المحوري لسعيد الذي كان له تأثير كبير على دراسات "ما بعد الاستعمار"، ووفقاً لهذا المبدأ التوجيهي أيضاً كتابه "الثقافة والإمبريالية" (١٩٩٤). يرى إدوارد سعيد في هذا الكتاب المحوري أنّ هُناك ارتباطاً وثيقاً بين الثقافة والإمبريالية. في الرواية، على سبيل المثال، يُكرّس الروائي إيديولوجيا تُبرّر الهيمنة الاستعمارية لشعبٍ ما أو أمّة ما على بقيّة شُعوب العالم. عرف العالم منذ القرن السادس عشر، تحتَ أشكال مُختلفة، هيمنة استعمارية من طرف إسبانيا والبرتغال وفرنسا والإمبراطورية البريطانية الذين كرّسوا الصورة النمطية السلبية عن الآخر لتأكيد مَركزية الذات الأوروبية. يرى إدوارد سعيد أنّ الكتابات الأوروبية مهّدَت الطريق للتوسّع الإمبريالي

الأوروبي الذي وظّف الثقافة لأهداف استعمارية. مارسَت بريطانيا هيمنة إمبريالية توسعيّة لا مثيل لها، ودفعَت إلى أقصى الحدود "المهمة الاستعمارية" التي استغلّها الفرنسيون لاحقاً لتبرير توسّعهم الجغرافي. قرأ إدوارد سعيد بعمق أعمال أبطال الإمبريالية الإنكليزية: قَبل كيبلنغ، قرأ أعمال الكُتّاب الفيكتوريين، طوماس كارليل، وجون راسكين، وألفريد تينسون، وأيضاً أعمال رجال السياسة والإداريين. بحث إدوارد سعيد عن تجليات الإمبريالية في الأدب، وفَحصَ الأشكال المُتعدّدة التي اتّخذَتها الإمبريالية في الرواية الأوروبية. شدّد إدوارد سعيد على ضرورة فَحص أشكال المُقاومة في الأدب، والاستماع إلى الأصوات المُعارضة والمقموعة، وبالتالي القيام بقراءة طباقية لكلا الحركتين: حركة الاستعمار، وحركة المقاومة.

في العدد الكبير من الأعمال التي قام إدوارد سعيد بتحليلها؛ روايات، ونصوص غير أدبية، ومُذكّرات، وأدب الرحلة، فإنّ التصوّر المُهيمِن بوضوح في هذه الأعمال: الجهل وسوء الفهم، وأحياناً احتقار أوروبا للثقافات الأخرى، وتحديداً الثقافات الشرقية، والتعبير في الوقت نفسه عن افتتان أوروبا بالشرق. وبالتالي، فإنّ الدول الغربية، بمَعنى الدول التي مارسَت سُلطة سياسية واقتصادية وأخلاقية وفكرية، شيدَت كيانات ثابتة للآخر وصوراً نمطية جوهرانية واختزالية عن القارة السوداء والهند والعرب، ثمّ الشيوعية، واليوم الأصولية والإرهاب وما إلى ذلك..

تستندُ كلّ هذه الأفكار، بطبيعة الحال، على واقع؛ لكن، ما هو هذا الواقع؟ والمشكلة الحاسمة، ما العلاقة القائمة بين هذا الواقع وتمثيله؟ إنّ التفكير بلغة الماهية الثابتة والجوهرانية يُعفي المرء- كما نلاحظ كلّ يوم- من التفكير حقّاً في هذه المسألة.

هُناك حاجة ماسّة لتوضيح بعض الانتقادات والملاحظات الصائبة حين نتحدّث عن علاقة الغرب بالشرق. ألا يرتكبُ إدوارد سعيد الخطأ نفسه الذي يدينه حين يتحدّث عن الغرب؛ أي حين يجعلُ من الغرب ماهيّة ثابتة؟ هل الغرب مُتجانس لدرجة تجعلُنا نؤمن بماهيته الجوهرانية الثابتة؟ ثم، في هذا الأدب الذي يُحلّل إدوارد سعيد في كتابيه "الاستشراق" و" الثقافة والإمبريالية"، بإمكاننا تجاهل "المُعادلة الشخصية": إذا كان شرقُ غوستاف فلوبير مديناً لعصره ومُجتمعِه، فهو أيضاً استيهام تخيلي؛ إنّهُ الشرق الداخلي لفلوبير.

في جهوده الرامية لتوسيع مَنظور "الخطاب الشرقي" وتحليل أنماط بنائه، يُبيّن إدوارد سعيد كيف ينظر الرجل الغربي إلى الإنسان الشرقي: "رجل غامض، وخطير، وعنيف وقاسٍ، إنّه ذلك الآخر المُختلف".

إنّ مفهوم كارل يونغ عن الظلّ الجماعي- الذي لا يأخذه سَعيد بعين الاعتبار- يبدو وثيق الصلة لتحليل علاقة الأنا بالآخر. إذا استطاع الهندي، على سبيل المثال، أن يحمل الإسقاطات التحويرية لرجل أمريكا الشمالية، والرجل الأسود إسقاطات الأوروبي، فإن الشرق يَتماهى مع المكبوت والخوف والوعي الشقي؛ بل أيضاً هو مَصدر حيوي لاشعوري للإنسان الغربي والعالم المجهول بداخله. في نُظر إدوارد سعيد، يكشفُ الأدب الأوروبي عن رؤية للتاريخ قائمة على التفاعل والتداخل والتشابك. وهُنا تكمُن إحدى الاتجاهات الرئيسية التي يُشير إليها: ضدّ التصوُّر المُجرّد للتاريخ، يجبُ النظر إلى النسيج الضيّق للتاريخ والسياسة والاقتصاد، وبالتالي الميل إلى رُؤية تعدّدية. الاتّجاه الآخر هو الأهمية البارزة، والتي يتم تجنُّبها أو حجبُها عمداً؛ أي دور الإمبريالية في فَهم الثقافة، وبشكل أكثر تحديداً، فهم الأدب الذي يُطالب بقناعة مُطلقة بتفوّق الرجل الأبيض، الذكوري، المسيحي الأنجلوساكسوني الذي أخذ على عاتِقه المهمة النبيلة للسيطرة وتربية الإنسانية ونشر قيم التمدُّن والحضارة.

يعتقد إدوارد سعيد بأنّ شعار المهمة الحضارية أصبح باطلاً وعفى عليه الزمن، لذلك يندفعُ إلى مُمارسة نقدٍ قوي للإمبريالية الأمريكية. وبالتالي، يأخذ سعيد مكانه في صُفوف الأكاديميين الذين خَرجوا من برجهم العاجي- الواقع لا يُكذّب دائماً الصورة النمطية- ليُشاركوا في أحداث العالم على شاكلة المفكرين الملتزمين بقضايا الإنسانية مثل نعوم تشومسكي، وبيير بورديو، وتزفيتان تودوروف. في الواقع، لا يَنبغي على التحليل النقدي أن يَكتفي بشرح الأوضاع، بل يجبُ أن يؤدي إلى الفعل. وللأسف، كما يُلاحظ إدوارد سعيد، ليس هذا هو الحال مع ميشيل فوكو. يجبُ على التحليل أن يؤدّي إلى التغيير وأن يبدأ بالأوساط الأكاديمية.

يستشهدُ كثيراً المفكّر إدوارد سعيد في هذا السياق بكتاب جوليان بيندا "خيانة المُثقفين"، وهو كما يُشير العنوان هِجاء عَنيف للمُثقفين الذين يَخونون مَوهبتهم الأصلية القائمة في كونهم ضمير الإنسانية النقدي. إنّ المُثقف رجل الحقيقة، ولسان حال الضُعفاء والمَتروكين. يُطوّر إدوارد سعيد تصوُّرهُ الخاص للمثقّف، فيكتب في كتابه الموسوم بـ "المثقفون والسلطة": "إنّ المثقف بالمعنى الذي أعنيه، فردٌ يُلزِم وجوده ويخاطِرُ به

انطلاقاً من حسٍّ نقدي دائم، إنهُ فرد- يرفض ومهما كان الثمن- التعابير السهلة والأفكار الجاهزة والتأكيدات المواربة لأقوال رجال السلطة وأفعالهم، وغيرهم من العقول التقليدية، وهو لا يرفضها سَلباً فحسب؛ بل يلتزمُ بالجهر برفضها بين الناس".

القضية الفلسطينية

صرّح إدوارد سعيد بكثير من الحزم والمرارة أنّ القضية التي تؤرقه هي وضعيّة الشعب الفلسطيني المثيرة للأسى. كرّس سعيد العديد من الكتب والمقالات والمقابلات للقضية الفلسطينية. من "قضية فلسطين" (١٩٧٨) إلى "الثقافة والمقاومة" (٢٠٠٣)، كشف سعيد في هذه الكتب والمقابلات العديد من الوقائع التي تم تجاهلها أو إخفاؤها. إنّ القضاء على عرب فلسطين كان مَشروعاً قائماً في وعد بلفور في سنة ١٩١٧ الذي كان يستهدفُ إنشاء دولة إسرائيلية على حساب الشعب الفلسطيني. بعد أن أصبحت دولة إسرائيل حقيقة واقعة في سنة ١٩٤٧، فإنّ الخط السياسي العام لقادتِها من غولدا مائير إلى أرييل شارون لم يتغيّر أبداً. إنّ الحديث عن هذه القضية يجعلنا نلج حَقلاً مليئاً بالألغام. مُعاناة اليهود، الهولوكوست: لكن هل هذه الأحداث ستجعلنا بالمقابل نتغاضى عن مأساة الشعب الفلسطيني في الوقت الحاضر؟ التهجير، وتدمير المنازل، وانتشار المستوطنات الإسرائيلية، وعزل الفلسطينيين في فضاءات ضيّقة، الشيء الذي يُجبرهم على الرحيل أو البطالة والاكتظاظ والشعور باليأس: تتحدّث وسائل الإعلام عن هذا الواقع المرير بمُفردات فيها الكثير من التخفيف والمُراوغة مثل (إعادة الانتشار، والتدخل الأمني، ونقل الفلسطينيين..) أو تُفضّل بكلّ بساطة ألّا تتحدّث عن وضع الشعب الفلسطيني. يُظهِر إدوارد سعيد أنّ وجهة النظر الإسرائيلية هي وحدها التي تُؤخَذ بعين الاعتبار، لكنّه يدافع عن فلسطين ويُعارض الرواية الإسرائيلية: "أن يكتبَ المرءُ برؤية نقدية عن الصهيونية في فلسطين، لا يعني ذلك أنّه مُعادٍ للساميّة". إنّ السبيل الوحيد الذي يجبُ التمسّك به واضح في نظر إدوارد سعيد: يجبُ حَتماً إسماعُ الصوت الآخر، ومُحاكمة السياسة الإسرائيلية الرسمية، وإدانة المواقف الأمريكية ومسؤولية الدول العربية. للتخلّص من مُعادلات: "فلسطينيون: إرهابيون. والإسرائيليون: نماذج ديمقراطية"، يُقدّم سعيد بدائل وخيارات: إحدى هذه الخيارات التي تفرضُ نفسها بقوة للخروج من المأزق الذي يغرق فيه كلا الطرفين يوماً بعد يوم، هو العمل على إقامة دَولة ثُنائية القومية، ديمقراطية وغير طائفية وغير دينية بل علمانيّة.

تشيرُ الصحف منذ مدة قليلة أنّ هذه الفكرة بدأت تتشكّل في إسرائيل، حتى لدى شخصيات معروفة بمواقفها المتطرّفة ونزعاتها العنصريّة. ولتحقيق هذا الهدف، يدعو سعيد إلى القيام بمُبادرات ملموسة، كما فعل هو بنفسه حين نظّم حفلات موسيقية ومقابلات مع الإسرائيلي دانيال بارينبويم أمام الجمهور العربي.

تمّ انتقاد موقف إدوارد سعيد ورفضه مرّات عديدة. يَرى معارضو سعيد أنّه يتمتع بموقف مُريح كأكاديمي أمريكي يُندّد بتجاوزات لا تطالُ شخصه. هل يتحدّث سعيد باسمه، أم نيابة عن الفلسطينيين ودول العالم الثالث، وهو الذي لا يشتركُ معهم إلا في القليل من الأمور، ولا يعيشُ ما يعيشه المظلوم والمواطن الفلسطيني العادي؟ قد تصبحُ هذه الحجج في صالح إدوارد سعيد: استفاد إدوارد سعيد من انتمائه إلى ثقافات مُتعدّدة، ومن سُلطة أخلاقية وفكرية، ليُسمِع صوته في فلسطين والعالم العربي، وحتى الأوساط التي تُساهم في خَلق صور نمطية تُغذّي العمى والكراهية.

ترسيخ قيم الإنسانية

لنحتفظ بجوهر هذا الموقف الذي يُسمّى موقف "منظار الحدود الفكرية": يقفُ سعيد موقف المُحفّز الأمامي، في موقف البين- بين (موقف غير مُريح ولا يؤمّن أبداً الحصانة) الذي يسمح بالنظر في حركات كلا الطرفين، وتصوّر الرؤى الممكنة؛ بل وحتى الرؤى الطوباوية اللازمة لتعزيز التقدّم. سيكون من غير المناسب القول بأن إدوارد سعيد تحوّل إلى الفعل العملي: إنّ طريقة تفكيره تتوّج بطريقة منطقية وبشكل مُلزم. إذا كان إدوارد سعيد يصرُّ في إطار منهجي على ضرورة "القراءة الطباقية" الشاملة التي تأخذ بعين الاعتبار، بشكل مُتزامن، النصوص والمؤسسات، فلأنه يُلاحظ منذ قرنين أنّ الثقافة والتجربة يُشكّلان مَجالين وثيقين عند مؤرخي الثقافة. وبما أنّ إدوارد سعيد هو رجُل معرفة وفكر وحوار، فإنّهُ لم يكن راضياً عن هذا الفصل: لقد وجد إدوارد سعيد نفسَهُ مُنقاداً للمُشاركة في تحليل علاقة الثقافة بالإمبريالية. يقول سعيد: "إنّ الجهر بالحقيقة في وجه السلطة ليس مثالية طوباوية: إنّهُ تفكير دقيق في الخيارات المُمكنة واختيار البديل المناسب". كان يهتم إدوارد سعيد أساساً بالحفاظ على مَسافة نقدية، وبالاستقلالية لضمان الحرية في الجهر بالحقيقة.

تُساهم تصريحات إدوارد سعيد، وتدخّلاته، ومواقفه فيما يتعلّق بالقضية الفلسطينية في ترسيخ القيمَ التي كرّس لها كلّ طاقاته. آخر

النصوص التي استطاع الجمهور الفرنسي قراءتها بعنوان "النزعة الإنسانية، الجدار الأخير ضد البربرية" (نُشِرَت في مجلة العالم الدبلوماسي) كُتِبَت خلال "الاحتلال غير الشرعي للعراق من قِبل الولايات المتحدة وبريطانيا" خيرُ برهان على التزامِه السياسي والفكري.

تتميّز أعمال إدوارد سعيد بكثافة مَلحوظة، وبحمولة فكرية على شاكلة وصيّة روحية. يُلقي إدوارد سعيد رؤية استعادية واستذكارية لأعماله ومَواقفه. يشعرُ سعيد بالحزن والمرارة، وهو يرى أنّ الفهم الغربي (وخاصة الأمريكي) للشرق والعرب والإسلام لم يتغير أبداً، وأنّ المواقف العمياء تزدادُ تصلُّباً أيضاً. يُندد إدوارد سعيد صراحة بمواقف المسؤولين الأمريكيين، وبغطرسة مُستشاريهم، واعتدادية مواقفهم، وجهلهم للواقع: ما زالت الأساطير القديمة مُهيمنة على الرؤية الغربية للشرق، تأجّجُها الدعاية الرسمية بصدد "الإسلام والإرهاب"، و"الخطر العربي"، و "تراجُع العلمانية في العالم العربي". أمام هذا الطوفان من الأكاذيب والكراهية، حاول إدوارد سعيد بحماس وشعور مُتزايد بضرورة التصرُّف لترسيخ قيم "الإنسانية"، وهي "الكلمة التي أصرَ بعنادٍ على استخدامها رغم رفضها بازدراء من قِبل نُقاد ما بعد الحداثة السفسطائيين". كما يُضيف سعيد قائلاً: "لا يتعلّق الأمر هُنا بتقوى وجدانية تدفعُنا إلى العودة إلى القيم التقليدية الأصيلة، بل أيضاً الدعوة إلى التسلُّح بخطاب عالمي علماني وعقلاني". يجبُ علينا أن نفهم أن الاستشراق ومُعاداة السامية الحديثة لهُما جذور مُشتركة، كما يجبُ أن نأخذ بعين الاعتبار المُعاناة القديمة والمعاصرة للشعوب المضطهدة، وأيضاً التنوّع الشديد في العالم العربي والإسلامي الذي اختفى بداخله إلى حدٍّ كبير "الفكر النقدي والمواجهة الفردية مع القضايا التي يطرحُها العالم المعاصِر".

أؤكّد على هذه العبارات "الاستشراق ومُعاداة السامية"، لأنها تكفي لتلخيص نهج إدوارد سعيد ورسالته الفكرية والإنسانية. بفضل ذكائه الخارق وألمعيته وشجاعته، كان إدوارد سعيد واحداً من المفكّرين البارزين في الساحة الفكرية العالمية، والذين نحنُ بحاجة إليهم اليوم. وقبل كلّ شيء، لنتذكر الدعوة السقراطية التي يوجّهُها غرامشي إلى الكاتب والناقد مَهما كانت مواقفهم: "اعرف نفسك بنفسك". لقد أظهر لنا سعيد كيف نُحدّد بداخلنا الآثار التي تركتها في أعماقنا الثقافة؛ أي الأحكام المُسبقة، والأفكار الجاهزة، والتبسيطات والتشوهات في رؤيتنا، والكراهية في قلوبنا؛ وانطلاقاً من هذا العمل على الذات، كيف نربح الحق في الحديث، والجرأة

في الجهر بالحقيقة.

الرهانات الأخلاقية والسياسية للترجمة

أورازيو إيريرا – المجلة الدولية للفكر النقدي

من المعروف أن إدوارد سعيد كان واحداً من المُثقفين الأكثر يَقظة إزاء الآثار السياسية للتمثيل، حيث قدم لنا أدوات مهمة لتحليل آليات بناء الصور ذات المعاني والدلالات المُتمركِزة حول الذات الأوربية، و"أحاديّة الثقافة"، والقصص والحكايات المُرتبطة بالتحزر، وآليات الاعتراف بالهويات السياسية المُضطهدة والمُهمَشة. يمكن القول دون كثير من المُخاطرة أن نشاط سعيد النقدي يُركّز في المقام الأول على هذه المواقع الحساسة ثقافياً وسياسياً، والتي يطرح بصددها بهذا الشكل أو ذاك مشكل ترجمة الغيرية الثقافية والسياسية واللغوية من أفق معنى إلى أفق معنى آخر. في خضمّ عملية الترجمة هذه، يُحاول إدوارد سعيد إظهار كيف أنّ التمثيلات لا يُمكن فصلها عن ديناميكيات السلطة، كما أشار إلى ذلك مُعظم نقاد سعيد وكلّ الباحثين الذين جعلوا من أعماله مصدر إلهام لا غنى عنه. ما نُشدِد عليه في كثير من الأحيان، هو حقيقة أنّ التحدي الآخر- بالقدر نفسه من الأهمية في عملية الترجمة- هو البناء الأخلاقي والسياسي للذات مَوضوع التمثيل، ليسَت فقط باعتبارها ذات مُمثّلة أو باعتبارها موضوع التمثيل؛ بل أيضاً باعتبارها ذاتية يتم استحضارُها من قِبل المُتطلّبات التفسيرية لبعض التمثيلات. هذه المجموعة مِن القضايا ليسَت نتيجة مُلازمة بشكل طبيعي لأطروحات إدوارد سعيد الشهيرة، وليسَت كذلك نصوصاً فرعية يُمكن التعرّف عليها بسببِ التفسيرات الخاطئة المُتعدّدة. على العكس من ذلك، يُمكِنُ النظر إلى هذه المَجموعة من القضايا باعتبارها إحدى المَحاور الرئيسية لتطوير مُجمل إنتاجه الفكري، وكتابه عن كونراد والأعمال النظرية والمنهجية العامة من كتاب "البدايات، القصد والمنهج" إلى آخر أعماله بصدد الأنسنيّة.

لهذا السبب، إذا أردنا أن نفهمَ آثار الذاتية الأخلاقية والسياسية الكامنة في إنتاج التمثيلات، يجبُ الإشارة إلى الإشكاليات الأخلاقية والسياسية للترجمة التي تتيحُ تجنُّب التقديس الأعمى لفكرة التمثيل، وبالتالي طمسَ

الحركة التفاضلية المُستمرة بين الإنتاج والتلقي التي تُميّز التمثيل.

هذا الاختلاف هو مَوقع الصياغة المُنتجة، بشكلٍ مُؤقّت وغير مستقرّة على الدوام؛ إنّهُ تَحديداً الترجمة التي تُشكّل انحرافات مَعانيها المُستمرّة من جهة، خطراً، على الثبات الميتافيزيقي، ومن ناحية أخرى تخلقُ تأثيرات مهمّة أخلاقياً وسياسياً على الهوية الإنسانية.

في كتاب سعيد الذي نُشِر بعد وفاته بعنوان "الأنسنية والنقد الديمقراطي" الذي يضمُّ مُحاضرات ألقاها سعيد بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠٢ حيث يُعالج هذه القضايا في شكل أكثر وضوحاً. في هذه النصوص، يضعُ إدوارد سعيد التزامَهُ السياسي بصفته مُفكّراً نقدياً في علاقة مُتشابكة داخل مُجتمع ديمقراطي، وفي مجموعة من المُمارسات الثقافية التي يُحدّدها تحت اسم "النزعة الإنسانية ". أبرزَ بعضُ مُفسّري أعمال إدوارد سعيد منذ صدور كتاب "الاستشراق" الطابعَ الإشكالي للغاية لهذه الإشارات المستمرة للنزعة الإنسانية البرجوازية المُتأخّرة، بحيث أنّ هذا التقليد كان حاملاً لقيم تنطوي على التفوق الأوروبي على الشعوب الأخرى والثقافات الأخرى. لكي نفهم لماذا شخصيات مثل إريخ أورباخ وإرنست كورتيز وليو سبيتزر أصبحَت بالنسبة لإدوارد سعيد نوعاً من النموذج في وَعيه النقدي، يجبُ أن نتساءل عن الطابع المحوري للترجمة وديناميكية التلقي المرتبطة بها، وأن نرى كيف تتحدّد عبر الترجمة علاقة خاصة بين المُمارسة الثقافية والمقاومة السياسية: "تتعلّق النزعة الأنسنية بفعل القراءة، وتتعلّق أيضاً بالمنظور، وهي في عملنا باعتبارنا مُثقفين أنسنيين لها علاقة بالانتقال من مَجال، ومن فَضاء التجربة الإنسانية إلى فَضاء آخر. كما ترتبطُ الأنسنية أيضاً بالهويات، ولكنها ليسَت من شاكِلة الهويات التي يمنحُها العلم أو الانخراط في الصراع الوطني الدائر رُحاه اليوم. ونشر الهوية البديلة هو ما نُمارسه عندما نقرأ، وعندما نربطُ أجزاء النصّ بأجزاء أخرى، وعندما نَسعى لتوسيع دائرة البحث والتقصي لكي تشملَ دوائر رحبة وثيقة الصلة بالموضوع"، (الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص ١٤٧، الطبعة الفرنسية).

إذا كان مُصطلح الترجمة لا يَحظى بإشارة في أعمال سعيد، فإنّ فكرة الترجمة هي في صَميم المُمارسات الثقافية التي تُميّز نزعته الإنسانية. عبر الترجمة، تتحدّد "المقاومة الأنسنية" باعتبارها جهداً يسترد النقد إلى محاضن هذا الأفق الدنيوي "القومي"، حيث يتعيَن عليه أن يتساءل على

بناء التقليد والاستخدام المَنسوج من الماضي، "هكذا تنبثقُ مسألتان: مسألة نشأة التراث، ومسألة الماضي القابل للاستخدام. ويقودنا هذا بدوره حتماً إلى قضيَّتي الهوية والدولة القومية"، (ص ١٣٩، المرجع السابق). في هذه المناظرة الجدلية للقيم التقليدية، وعن هذا المعنى الحصري وأحادي البعد لكلمة "نحن"، نفهمُ جيداً الدور والأهمية التي تكتسيها الترجمة بالنسبة للمفكر الآنسني المُعاصر الذي يُنير ليبين معنى "الانتماء إلى عوالم مُتعدِّدة وعلاقات مُتشابكة ومُتفاعلة تنسجُ بين التراث، أي إلى ذلك المزيج الذي لا مَناص منه الذي يحدثُ بين الانتماء والانفصال، والاستقبال والمقاومة"، (ص ١٤١). هكذا، تبرز الترجمة سلسلة كاملة من الأهداف الأخلاقية والسياسية التي تتيح للنقد الآنسني أن يُمارس مع الحفاظ على النزوع العصي على الاختزال بينَ ما يُسقيه إدوارد سعيد "القومي" و"الجمالي". يبدو هذا النزوع مُنتجاً بقدر ما هو قادر على تخطّي هذه المُناورات المرتبطة بسميائيات السلطة السياسية القومية، والتي تُجاهد لتوطيد الرأي العام عن طريق بناء هويات مُنغلقة كلياً، تتغذّى من تعارضات راديكالية. بخلاف هذه العمليات المركزة والمكثفة في ما يُسقيه سعيد مَجازاً "القومي"، ثمّة أشكال سردية-"الاستيطيقا"- وهي تواجه ضَرورة الترجمة- تقحم منظوراً تاريخياً، وعواملَ تعاقبيّة تطورية قابلة لإبراز- وكشف- مَشاريع الهيمنة المُرتبطة بترسيخ مَنظور "الثقافة الأحادية" و"اللغة الأحادية": "وهل ثمّة شَيء أكثر صواباً للمفكِّر الآنسني في الولايات المتحدة الأمريكية من أن يَضطلع بمسؤولية المُحافظة على التوتر والاشتداد بين الجمالي والقومي، بدلاً من العمل على حلّه، فيستخدم الأول لمُجابهة الثاني ولإعادة فحصه ومُقاومته حسب أنماط الاستيعاب والتمثّل والإدراك المُميزة للمنهَج الآنسني؛ وهي أنماط بطيئة، ولكنّها عقلانية. أما بالنسبة لنسج الروابط التي تسمحُ بإدراك الجزء والكلّ معاً، فهذا هو جوهرُ المسألة: ما الأشياء التي يجبُ ربطها ببعضها البعض، بأيّ طريقة، وما الذي يجبُ تجنُّبه؟" (ص ١٤٣- ١٤٤).

يَبدو، انطلاقاً من هذه المسألة، أنّ ضرورة المقاومة السياسية تحيل إلى شيء ما سابق، إلى ما يسقيه سعيد "التلقي الفقهي اللغوي": [" لا أرى أيّ طريقة لإدخال مَفهوم المُقاومة] دون العودة إلى مسألة التلقي [...] لأنّ عملية القراءة والاستيعاب الفقهي واللغوي هي بالضبط الجوهر غير القابل للاختزال"، (ص ١٣٢).

تظهر إذن القراءة والتلقي اللغوي الفقهي (الفيلولوجي) والترجمة داخل مَجموعة من المُمارسات الثقافية المتجانسة التي تطبعُ أنسنية إدوارد سَعيد، باعتبارها قيمة مُختلِفة عن القيم اللاتاريخية والكونية؛ سواء تعلَّق الأمر بإعادة اكتشافها أم إعادة تفعيلها، لكن تخصّ طبيعتها العملية والأخلاقية، بمَعنى قيمة تَتجاوز حُمولتها المعرفية والإبستمولوجية، باعتبارها تفكيكاً بسيطاً للرموز الثقافية. لحظة الترجمة التي يَفترضها التلقي اللغوي الفقهي التي يَستندُ عليها سعيد، تقحم بالتالي شيئا آخر ينجُم عن تدويث الفرد الذي يُمثل هذا النظام من المُمارسات: "لذا أجدُ أنّه من المُهم التأكيد على أنّه بالنسبة للمُثقف الأنسني، إنّ فعل القراءة يكمُن في المقام الأول في احتلال مَكانة الكاتب الذي تتطابقُ عِنده الكتابة مع سِلسلة من القرارات والخيارات التي يتمُّ التعبير عنها في الكلمات. وغني عن القول أنهُ لا يوجد مُؤلّف يتميز بسيادة كاملة- أو أكثر- على العصر الذي عاشَ فيه، وعلى فضائه وظروف حياته. إذا أردنا أن نفهم شرط الكاتب ووضعه، يتعيّن علينا أن نضع أنفسنا في مَوقف المؤلف بطريقة تتطابقُ مع ذاته".

للوهلة الأولى، من المُستغرَب أن إدوارد سعيد، من خلال استخدام الكلمة الإنكليزية "التعاطُف" "Sympathy" ومُشتقاتها، يُقحِم مراراً العلاقة التي تُحدد فعل القراءة وترجمة الفقيه اللغوي (الفيلولوجي)، باعتبارها علاقة تطابُق مع الغير إلى درجة الودّ الحميمي.

يَبدو هذا الخيار مُدهِشاً طالما فكرة إلغاء المسافة بين حقبة أو أخرى، أو بين موضوع وآخر، ترتبطُ بأسطورة كتابة التاريخ أكثر ما ترتبط بآفاق البحث الذي نواجهُه اليوم. على الرغم من هذا، تمّ ترسيخ هذا الموقف في المُحاضرة التي تحمل عنوان "مُقدمة لكتاب" المحاكاة "لإريخ أورباخ". بخُصوص الإطار المنهجي الخاص بالمُمارسة الفقهية اللغوية، يكتبُ إدوارد سعيد: "لكي يكون في مقدورنا أن نفهم نصاً أنسنياً، يتعيّن علينا أن نفعل ذلك وكأنّنا مؤلّف لذلك النص، فنعيش واقع الكاتب، ونختبر بلاء تجاربه الحياتية نفسه، وما إلى ذلك؛ بمعنى كل تجارب حياته بفضل هذا المزيج من التبحّر العلمي وسِعة الاطلاع والتعاطف حدّ التطابُق مع ذاته اللذين هُما سِمة الفقه اللغوي التأويلي. وهكذا، تضطربُ الحدود التي تفصلُ الأحداث الواقعية عن تأويلاتها بواسطة الفكر [...] إذا كان صَحيحاً أنّ

الكاتب تربطه بعصره علاقة عُضوية مُتكامِلة، هي بمَثابة نوعٍ من إنتاج صَرح للذات داخل سياق مُجتمع مفهوم في ديناميته الخاصة بلحظة دقيقة جداً من تطوّره [...] فإنّ العلاقة بين القارئ والناقد والنصّ تخضعُ للتحوّل من مساءلة النصّ في العصر الذي كُتِبَ فيه من طَرف عقل غَريب تماماً، إلى حوار ودّي وتعاطفي عبر الأجيال والثقافات، بين روحين يتواصل أحدهما مع الآخر؛ بما هما فكرين في حالة ودٍّ واحترام إزاء بعضهما البعض وهُما يحاولان فهم الآخر من منظور ذاك الآخر"، (ص ١٦٥.١٦٧).

لتفسير هذه المُمارسة الغريبة الخاصة بالمراجعة التعديلية من قِبل الناقد، يجبُ أن نعيد ما يضعه سعيد في موضوع التفسير (النص الأدبي) على مُمارسة "الترجمة" الإنسانوية نفسها التي تتشكّل بالتالي في دورها بوصفها مُمارسة لبناء النقد الذاتي للقارئ- الناقد. وبعبارة أخرى، يجب الحدّ من النطاق الإبستمولوجي للتطابق مع الغير أو التعاطف معه كوسيلة للمعرفة. يُذكّرنا سعيد حقاً باستمرار أن التفسير الفيلولوجي يتّسمُ بنوع من الذاتية غير القابلة للاختزال، والتي تمنعُ عن هذا النوع من المعرفة الدقّة في التخصُّصات العلمية. بالنسبة للناقد الفلسطيني إدوارد سعيد، هذه "الحدود التي تفصلُ الأحداث الحقيقية عن تَفسيراتها من قِبل عَقل مُشوّش ومُضطرِب" مشكل "ضَعف مأساوي" فطري في إعادة البناء اللغوي وكتابة التاريخ من طرَف المُثقّف الأنسني.

إذا كان هذا العُنصر الذاتي الذي يتعلّق بالتمثيل، وبالتالي بأعمال مؤلف ما، بقدر ما يتعلّق أيضاً بالتحقيقات التاريخية واللغوية للناقد، يمنع فعلاً أيّ "ترجمة" نهائية وكاملة، فإنّ علاقة التطابق مع الغير (الود والتعاطف) التي يتكلّم عنها سعيد لا يجبُ أن تُفهَم فقط باعتبارها الشيء الذي يُقلّص المسافة بين العالم اللغوي، والمثقف الأنسني، والمؤرخ والنصوص والكُتاب الذين يقومون بتفسيرها، بل بالأحرى يجبُ أن تُفهَم باعتبارها مُمارسة تقحم "مسافة نقديّة" بالنسبة إلى الأفق الثقافي الذي اعتادَ المُثقّف أن يُفسّر بداخله النصوص الأدبية (أي ما يدعوه إريخ أورباخ "نُقطة البداية" أو نُقطة الانطلاق).

بهذا المعنى، التطابق مع الغير (الودّ والتعاطف) لن يكون (على الأقل، ولا حتى في المقام الأول) طريقة لتحقيق النصوص والوصول إلى دلالة

أعمال أدبية وكتاب ينتمون إلى حُقَب بعيدة، بل مُمارسة عملية للفصل (الجزئي) عن أفق المعنى الحاضر. تُفهَم الممارسة اللغوية باعتبارها مزيجاً من سِعة الاطّلاع والتعاطف، حيث ستكون في المقام الأول مُمارسةُ الذات مُمارسةً روحية. ليس من قبيل الصدفة أن إدوارد سعيد اختار تسليط الضوء في مُقدّمة كتاب "المُحاكاة" للكاتب إريخ أورباخ على العبارة التي كتبَها غابرييل غارسيا ماركيز: "لا يولدُ البشر مرّة واحدة وإلى الأبد في اليوم الذي تلدهم أمّهاتهم، إنّما ترغمُهم الحياة على أن يلدوا أنفسهم بأنفسهم"، (ص ١٥٦). لكن أن يكون الموضوع الأخلاقي- العملي في بناء الذات هو السمة الأكثر خصوصية والأكثر نوعية في المُمارسة الإنسانوية كما يفهمُها إدوارد سعيد، فذلك ما يؤكّد أيضاً التقارب الأساسي الذي يحدث بين التلقي الذي يُميّز الممارسة اللغوية (الفيلولوجية)، وما ندعوهُ في الثقافة الإسلامية بـ "الاجتهاد"، يُشير سعيد إلى أنه إذا كان من المستحيل، وفقاً للإسلام، امتلاك مَعرفة كاملة عن القرآن باعتباره كلام الله، فمن الضروري مع ذلك قراءته وإعادة قراءته لتفسيره باستمرار. عندما نستندُ إلى المعنى الحرفي لكلّ ما هو كامن في هذه الكتابات، لابُدّ من الأخذ بعين الاعتبار التفسيرات السابقة التي تَعاقبت وتراكمَت، إن صحّ القول، عبر أجيال ثقافية، لتُشكّل نظاماً من القراءات المترابطة التي تسعى جاهدة لتكون قريبة قدر الإمكان من جُذور النص. بطبيعة الحال، فإنّه من غير المُمكن الوصول إلى حقيقة النص، لكن ما يبقى عَصياً في مُمارسة التفسير والقراءة، هو بالضبط "البعد الشخصي للالتزام، والجهد الاستثنائي الذي يُسمّى بالعربية الاجتهاد، ومن لا يُتقِنُ اللغة العربية، يصعُب عليه أن يعرف أنّ كلمة "الاجتهاد" مُشتقة من الجذر نفسه الذي اشتُقّت منه الكلمة ذائعة الصيت اليوم "الجهاد" التي لا تعني، في الأساس، الحرب المُقدّسة بقدر ما تعني، في المقام الأول، بَذل مَجهود روحي في سبيل بلوغ الحقيقة"، (ص ١٢٩).

تُشدّد فريال جبوري غزول على الطابع المركزي الذي يتّخذه عند سعيد مَجاز النص في الثقافة الإسلامية، حيث يتعلّق الأمر بتفسير العالم من خلال النص، أي القرآن. وهذا النوع من وظيفة الترجمة يرسُم موقفاً نقدياً حاسماً إزاء "النص" مُحافظاً عليه أكثر كنمطٍ من النشاط لتوليد مَعناه بدل تثبيته كمادة سُكونية للعبادة.

وهكذا، فإنّ إدوارد سعيد "يُؤنسن" أو-يُضفي طابع الدنيوية- على النصوص، فيجعلها وثيقة الصلة بالتجربة الإنسانية القائمة على مُستوى التاريخ والسياسة. بالنسبة لسعيد، دراسة النصوص الكنسية، تعني العمل دوماً على إيجاد طريقة لتحويلها وترجمتها لإنتاج معانٍ جديدة ترتبطُ بالممارسات والاحتياجات الناشئة.

في المنظور نفسه، يقترحُ عبد الرحمن حسين العودة إلى الخصوصية الأخلاقية والسياسية لهذا النشاط في كتاب سعيد "البدايات"، حيث يُقدّم مفهوم البداية تداخلاً وتشابكاً مهماً مع استراتيجيات الإرادة، والبنائية والخيال، ويسمح بتصوّر "الحقيقة" باعتبارها شيئاً بدل أن "يُكشَف"، ينبغي أن يكونَ "تاماً".

لكن، إذا كان التلقي، باعتباره فعلاً تكوينياً في الممارسة اللغوية، قائماً على الاجتهاد، بمعنى على "مُمارسة روحية" حقيقية، فإنّه لا يقتصر عند سعيد على الأعراف التفسيرية الخاصة بكلّ عصر "لكن، في كلّ جهد شخصي لفهم البنية الدلالية والبلاغية لنصّ ما، يجبُ التذكير بحدود الجائز في الشرع، بالمعنى الضّيق للكلمة، وكذلك الأعراف والعقليات السائدة في العصر المَعني بالدراسة بالمَعنى العام. في المجال العمومي، القانون هو الذي يحكُم على الأفعال الفردية أو يُمارس سلطة عليها؛ حتى عندما تكون قائمة في الإطار العادي لحرية التعبير"، (ص ١٣٠).

لكي نتمكّن من تصوّر هذا التوتر في درجة اشتداده بين الاجتهاد والقانون، باعتباره مفتاح القراءة لفهم رهانات نشاط الترجمة في النزعة الإنسانية عند سعيد، يجبُ أن نُبيّن مَدى تناسبها بين خطي التوتر (الاجتهاد- القانون) التي رأينا أنّها تُميز النزعة الإنسانية باعتبارها تلقي/ ترجمة ومقاومة- التوتر في درجة اشتداده بين "الجمالي" و"القومي" من جهة، والتوتر بين الانفصال والانتماء من جهة أخرى. في المُحاضرة الموسومة بـ "رحاب الأنسنية"، يؤكّد سعيد أنّ مُفردة القانون (qanun) هي إحدى الجذور الاشتقاقية المُمكنة لمُصطلح "قانون" (canon). يفتح هذا الاشتقاق المُمارسة اللغوية من وجهة فقه اللغة على مواجهة مع كلّ شيء، يُحدَد باعتباره قانونياً أو تشريعياً أو مقدساً، سواء كان ذلك في اتصال مع مُختلف "اختراعات التقاليد" من طرف القوميات أم مع قانون النصوص الأدبية مُروراً بالتعبيرات الأكثر دلالة في تقليد ثقافي مُعيّن. في

كلتا الحالتين، بالنسبة للناقد الفلسطيني، نواجه "صِراع مفترض بين ما يُسمى، من جهة، تقليدياً وقانونياً، ومن جهة أخرى، بين الاقتحام المُزعج للمُستحدَث وللأشكال الفكرية للعصر الذي نعيشُ فيه"، (ص ١٥٥). في مثل هذه الحالة، يؤكّد إدوارد سعيد أن: "كلّ لغة يجب أن تكون نسبيّة عن طريق التغيير"، وأن قبول الجديد هو عُنصر إلزامي في المُقاربة الإنسانوية التي تتسم لهذا السبب بالذات بالحاجة إلى الترجمة. من جهة أخرى، وعلاوة على هذا "المَعنى الملزم والشرعوي" لمُفرَدة "قانون"، هُناك أيضاً جذر اشتقاقي آخر: "أمّا المعنى الآخر فموسيقي، حيث أنّ مُفردة قانون هي شكل طباقي يَستخدمُ أصواتاً مُتعدّدة، عادة ما يُقلّد فيه كلّ صوت الصوت الآخر تقليداً دقيقاً؛ بمعنى أنّه شكل يُعبّر عن الحركة والابتهاج والاكتشاف والابتكار الأسلوبي. من هذا المنظور، إن الإنسانيات القانونية، بَعيداً عن أن تكون خطاباً جامداً، من القواعد الثابتة والآثار المُدهشة التي تجور علينا من الماضي [...] فإنّها مَنذورة دوماً للانفتاح على تراكيب مُتغيّرة من حيث المعنى والدلالة. ذلك أنّ كلّ قراءة وكلّ تأويل لعمل كنسي أو شرعي يُعيد إحياءه في الزمن الحاضر، ويتيحُ الفرصة لإعادة قراءة جديدة لهُ تسمح للقديم والجديد أن يَتموقَعا في مَنظور تاريخي عام تكمُن فائدته في أن يكشفَ لنا التاريخ؛ باعتباره عملية دائمة الصيرورة بدلاً من أن يكون واقعة مُنجزة وسُكونية إلى الأبد"، (٥٨- ٥٩).

من خلال هذا المقطع، نرى بوضوح تام كيف أنّ ما يُسميه هومي بابا "شكل من الانتماء، وأيضاً إجراء تبديل وتحوّل جزئي لسيادة المؤلف لصالح مُمارسة المُراجعة التعديلية في النقد" يمكن أن يُدرج نشاط الترجمة في مَنظور لغوي فقهي باعتباره: "نمط ساخر ومُحرض على المقاومة الإنسانوية".

وهكذا، فإنّ التوتر بين "الجمالي" و"القومي"، أو باستخدام تعبير هومي بابا: بين "الإنجازي- الأدائي" و"التعليمي"، لا يقتصرُ فقط على إنتاج القصص والتمثيلات البديلة؛ بل أيضاً له وظيفة أدائية في هذه الحكايات. إحدى أهم السمات البارزة التي تفترضُها هذه الممارسة المركّبة في التلقي والترجمة تكمُن بالتالي في جُهد الانفصال والانقلاع عن أفُق قيمها الخاصة التي تسمحُ بإقامة مَسارات التذييت وتقنياته التي لا تُختزَل في مَنهجية بسيطة مُضمرة بواسطة الأفعال التأويلية؛ بل تُشكّل الذاتية (الهوية) نفسها

للمثقف الإنسانوي. لا يتعلّق الأمر هُنا، سواء بالثقة في كسر دائرة التأويل أم بالضرورة الأخلاقية والسياسية لأشكلة كلّ شكل من أشكال الانتماء التي تُحاصر الاعتراف بما هو غريب وهامشي وخارج عن المَركز.

من خلال شخصية الكاتب أورباخ، تتجلّى بوضوح السمة الأخلاقية المُتصلة بالتعاطف إلى دَرجة التطابق مع الغير (empathie) باعتبارها مُمارسة ينتهي بها المطاف- في مُحاولة لإلغاء المَسافة بين عَصر وآخر، أو بين موضوع وآخر- إلى إضفاء طابع نسبي على مَنظور كلّ فرد وانتمائه الثقافي. هذا هو ما يُشكّل الأساس الأخلاقي لإدوارد سعيد في قلب تشكيل أورباخ في سياقه التاريخي: "يتضمَن جوهر المشروع التأويلي، وعبر سنوات، في خُصوصيته تطوير شكل من التعاطف والودّ بطريقة خاصة جدّاً إزاء نُصوص تنتمي إلى عُصور وثقافات مُختلفة. وبالنسبة لباحث ألماني مُتخصّص في الأدب واللغات المُشتقّة من اللاتينية، فإنّ هذا التعاطف (التطابق مع الغير) اتّخذَ صفةً تكادُ تكون إيديولوجية، نظراً لعداوة مُستعرة عبر فترة تاريخية طويلة بين بروسيا وفرنسا، علماً أنّ هذه الأخيرة كانت الأمة الأقوى والأقدر على المُنافسة بين جيرانها الأعداء. إنّ الطالب الألماني، بصفته مُتخصّصاً في اللغات المُشتقة من اللاتينية، كان مُخيراً بين الانضواء تحت لواء القومية البروسية (على شاكلة أورباخ نفسه خلال الحرب العالمية الأولى) أو أن يدرُس العدو بمهارة ونفاذ بصيرة، مُساهماً على هذا النحو في استمرار الجهد الحربي، أو أن يتجاوز على نزعة العداوة وحب الحروب ويتغلّب عليها، أو ما نُسميه اليوم "صدام الحضارات" كما فعل أمثال أورباخ بفضل مَوقف مُتسامح، مضياف ومعرفي إنسانوي يكمُن جوهره في إقامة مُصالحة بين الثقافات المُتناحرة، فيخلق مناخاً من التبادلية والتفاعل. وذلك كان موقف أورباخ"، (ص١٦٨- ١٦٩).

في هذا السياق، إنّ التوتر المُزدوج بين الجمالي والقومي، وبين الانتماء والانفصال، تتكشَف آثاره الأخلاقية والسياسية بما أنّه يعمل على تكوين أشكال من الانتماء أو، إذا صحّ التعبير، من التذييت (تحويل نحو الذاتية أو نحو مَزيد منها) التي تنفصلُ عن الأفكار الجاهزة والضّغائن التي تغرق فيها الجماعات القومية. يُساعد هذا المقطع أيضاً على تبديد الشكوك التي أثارها كتاب "المُحاكاة" الذي يبدو كأنّه نص مُشبع بفكرة ثقافة لا تزال

توحي على أنها نتاج فقط، وفي نهاية المطاف قائمة على المركزية الأوروبية. ما يهمّ إدوارد سعيد، ليس التأويل الخاص الذي يُقدّمه أورباخ عن بعض الأعمال الأساسية في الثقافة الأوروبية (حتى لو أنّهُ يبدي إعجابه بكتاب المُحاكاة) ولكن هذا الموقف الخاص الذي- طبقاً لتلك الأفكار العتيقة التي تجاوزها مفهوم غوته بأن الآداب القومية تجاوزها ما أسماهُ الأدب العالمي- يتميز بأنّه جُهد أخلاقي ونقدي يتوخّى تجاوز التناحر والعداء الخاص بكلّ ثقافة قومية، ليُشيد مُمارسة فيلولوجية (لغوية) كأفضل ترياق ضدّ الارتباط العنيد بنزعة الإقصاء المُتشدّد لتقاليد الثقافات القومية أو، باستخدام عبارة سعيد في كثير من الأحيان، بما في ذلك في مُحاضراته، الشعور بخصوصية الطابع القومي لكلمة (نحن). إنّ رؤيا غوته المثالية عن وحدة التاريخ البشري عاشها أورباخ من جهة أخرى بأشكال مُتعارضة، وإذا كان الأخير قد حَصَر مجال دراساته واهتماماته قطعاً في الحقل الأوروبي والمركزية الأوروبية، فإنه اقترح أيضاً- ما يُمثل لدى سعيد أهمية قصوى- موقفاً مُنفصلاً يتعلّق بانتماءاته الخاصّة القادرة على توفير إمكانية للمثقّف الأنسني لفهم الآخرين: "على أنّه في الجزء الأكبر باعتباره باحثاً لغوياً فيلولوجياً في اللغات المُشتقة من اللاتينية، كان أورباخ مُثقفاً حاملاً لرسالة آمن بها لفهم الآخرين، رغم عدائهم ورغم الكراهية الكامنة في الثقافات والقوميات الحديثة، حيثُ أتاحت هذه الرسالة التي اضطلع بها أورباخ أن يُلقي رؤية تفاؤلية بفضلها يمكن للمرء أن يتغلغل داخل الحياة الحميمية لكاتب مُعين، أو داخل حقبة تاريخية مُحددة، وهو مُدرك بوعي حُدود مَنظوره وعدم كفاية مَعارفه الخاصّة"، (ص ١٧٢- ١٧٣).

لكن بإمكاننا أن نذهب أبعد من ذلك، فنؤكّد أن الوعي بالحدود الفردية هو نتيجة للوظيفة الأدائية للمُمارسة اللغوية (الفيلولوجية) نفسها (التلقي، والقراءة، والترجمة) طالما تتوخّى- عبر فحص "دقيق وموسوعي للتفاصيل- تكوين حُكم يرتبط بمنظور الفرد، ويسمحُ بمنح مُختلف الحقب والثقافات والافتراضات والآراء الخاصة بها، كما تتوخّى فعل كلّ شيء لضمان اكتشاف تلك المفترضات والآراء، وإقصاء كلّ حكم مُطلق للظواهر المُستوردة من الخارج على أنه يتنافى مع التاريخ؛ بل هو مُجزد لعب هواة"، (ص ١٧٣).

وبالتالي، في مواصلة استجواب الديناميات الأدائية التي تُميز مُمارسات الاستقبال اللغوي والترجمة بين الثقافية، لا يمكننا تبخيس دور ثيمة المنفى في تكوين هذه المُقاربة المقارنتية التي تتسم بشكل من أشكال الكونية العالمية. كما نعلم، فإنّ تجربة المنفى هي عنصر سيري ذو أهمية قصوى لسعيد نفسه. ومع ذلك، يبقى إريخ أورباخ أبرز شخصية مرجعية لتوضيح العلاقة بين النزعة الإنسانية والمنفى، كما يُمكن أن نرى ذلك في المراجع المُتكزرة في تكوين كتاب "المُحاكاة"، ووضع أورباخ الذي عاش تجربة المنفى في إسطنبول. في كتبهِ الرئيسية، يذكرُ سعيد بشكل مَنهجي الظروفَ التي كتب فيها كتاب "المحاكاة"، مُحيلاً على شهادة أورباخ نفسه في خاتمة الكتاب. خلال الحرب العالمية الثانية، عاش أورباخ لاجئاً في إسطنبول هَرباً من الاضطهاد العنصري، ورَوى بأن المكتبات لم تكن تملك المراجع الضرورية لدراسات الأدب المقارن، وأن الكتب النقدية التي كان يتوفَّر عليها لم تكُن حديثة، وأنهُ في نهاية المطاف انكبَ على دراسة الأعمال الأدبية والكُتاب في كتابه "المحاكاة" مُتجاهلاً أهم المُساهمات الفكرية الحديثة. وعلاوة على ذلك، كما أشار إلى ذلك سعيد: "على وجه التحديد، هذا البعد عن الوطن الأصلي- بكلّ مَعنى الكلمة- هو الذي جعلَ مشروع كتاب "المحاكاة" الاستثنائي مَشروعاً مُمكناً". وعلى وجه التحديد، عبر المنفى استطاع أورباخ أن يُدرك أنّ هذا الانفصال عن الانتماء الوطني هو الذي جعل هذا العمل الكبير مُمكناً على ضوء البُعد المقارنتي الأكثر رحابة من الأفق الوطني. يؤكّد أورباخ نفسُه أنه لو بقي في أوروبا، ما كان ليستطيع الإقدام على مشروع جريء كهذا.

هذا التباعُد فيما يتعلّق بالتقليد الثقافي الخاص بموطن أورباخ، والذي فُرِض عليه بسبب ظروف المنفى، منح كتاب "المحاكاة" كثافة تجاوزَت سعة الاطلاع والكفاءة المعرفية التي بَرهن عليها أورباخ، بما أنّ هذه الرؤية الموسوعية، خلاصة حقيقية للثقافة الغربية "كان لها الأهمية نفسها التي تُعادل فعل إنتاجها من أورباخ في كتابه". إنّ كتاب "المُحاكاة" ليس فقط، كما اعتبرنا في غالب الأحيان، إعادة ترسيخ كبير للتقليد الثقافي الغربي؛ بل أيضاً عملاً لا تنحدرُ شروط وجوده وظروفه مُباشرة من الثقافة التي يصفها بتألق وبَصيرة، ولكن من ظروف قائمة على مسافة من هذه الثقافة بشكل مؤثّر ومؤلم".

لتسليط الضوء على الطابع العملي- الأدائي لهذا المشروع الإنسانوي عند دارس الأدب المُقارن، يذكر إدوارد سعيد أن أوريخ أورباخ، على شاكلة جيامبا تيستنا فيكو، كان يعتبر أن: "العمل اللغوي (الفيلولوجي) لهُ علاقة بالإنسانية في مُجملها، ويتجاوز الحدود القومية". كما يقول سعيد بنفسه: "وطننا اللغوي هو الأرض: لا يُمكن أن تكون لدينا أمّة". والنتيجة المباشرة لهذا التأكيد، كما يذكر ذلك الناقد الفلسطيني في كتابه "الاستشراق" هو أنّ: "كلّما كان المرء قادراً على الابتعاد عن وطنه الثقافي، سَهُلَ عليه الحكم عليه، وعلى العالم كلّه كذلك، بفضل البعد الروحي والكرم الضروري في النظر إليهم كما هُم. وكلّما سَهُل على المرء أيضاً أن يُحاكِم نفسه، وذاته، والثقافات الأخرى، بالتركيبة نفسها من الحميمية والمسافة".

أن تندرجَ هذه المُمارسة في الانقلاع من أفق أخلاقي- عملي ينتمي على نطاق واسع إلى أفُق التمارين الروحية، فذلك هو ما يُمكن استخلاصه من الإصرار الذي ينتقلُ به سعيد من عمل إلى آخر، كما هو واضح في كتاب هيوز سانت فيكتور الذي استشهدَ به أورباخ في "المُحاكاة" كي يُسلّط الضوء على الزهد الذي يجبُ أن يخضع له العالم اللغوي إذا أراد أن ينجحَ في الابتعاد عن انتمائه الخاص للوصول إلى فَهم أعمق للنصوص التي يَتعينُ عليه دراستها، وأيضاً، وبشكل خاص، الوصول إلى تغيير تام في نظرته إلى العالم وإلى نفسه: "إنّ مبدأ الفضيلة الأعظم، هو أنّ الروح تتعلّم عن طريق المُمارسة التدريجية أن تَستغني عن الأشياء المرئية والعابرة، لتكون قادرة تماماً من بعد في الانفصال عنها. إنّ الأمر مُثير ومُبهج للحواس، من يشعر بعذوبة الوطن، لكن المُثقف الشجاع هو من يعتبرُ كلّ فضاء وطناً له. أما الكمال، فيتجسّد في الشخص الذي يعتبر العالم برمّته مَنفى. المثقف الشجاع أرسى حبهُ على العالم، أما عاشقُ المنفى فقد وزّعَ حُبّه على كلّ أصقاع العالم"، (فن القراءة). يُشير هذا الزهدُ التدريجي إلى مَسار يكون فيه نموذج الكمال الأخلاقي هو بالضبط نموذج الوعي النقدي الذي يَستلهمه سعيد من أورباخ، ومن خلاله، تقليد لغوي بكامله يعود على الأقل إلى المُفكّر الإيطالي جامبا تيستا فيكو.

لكن، ينبغي الإشارة إلى أنّ هذا المقطع لا يُعبّر البتة عن ضُرورة إجراء انقلاع مُطلق عن تقليد المُثقف. إنّ الزهد الذي نتحدثُ عنه لا يَعني الانزواء عن العالم أو تقييد المُمارسة اللغوية (الفيلولوجية) في أفق ضَيق

لسعة اطلاع شخصي وانفرادي. كما ذكرنا سابقاً، هذه المُمارسات، من خلال الانقلاع الذي تُحدِثه في الذاتية، تُجري تعديلاً في شكل الانتماء الفريد. نعودُ مرّة أخرى إلى هذا المقطع المُعبّر في كتاب "الثقافة والإمبريالية"، حيث يُقدّم إدوارد سعيد مُلاحظة ثاقبة: "لكن، إنّ المرء الشجاع أو الكامل، كما يوضّح هوغو، هو الذي يُحقّق استقلاله وتجرُّده بالعمل من خلال الارتباط والتعلُّق، وليس برفضهما. يقوم المنفى على التسليم بوجود مَوطن أصلاني للمرء، يحبّه وتربطه به وشائج حقيقية. والحقيقة الكونية للمنفى لا تكمُن في أنّ المرء فقدَ ذلك الحب أو ذلك الوطن، بل في الفقدان المُباغت وغير المُستحب الذي يُلازم شعور المرء. لنتأمل التجارب إذن وكأنّها على وشك أن تَختفي وتزول: ترى أيّ شيء في هذه التجارب هو الذي يَرسو بها ويُجذّرها في الواقع؟ ماذا عسانا ننقذ من هذه التجارب، وما الذي سنتخلّى عنه، وما الذي سنستعيده؟ للإجابة على هذه الأسئلة، يجبُ التحلي بالاستقلالية والتجرُّد اللذين يتحلّى بهما من كان وطنه عَذباً، لكن وضعه الحالي يجعل استردادهُ لتلك العذوبة أمراً صعباً، وما يزيد من هذه الصعوبة هو عدم القدرة على أن يستمدّ الرضا من بَدائل يوفّرها الوهم أو النوع الدوغمائي المُستَمد من عجرفة المرء بمَوروثه، أو المستمدّ من يقينية مَعرفة من نكون نحن"، (الثقافة والإمبريالية، ص ٤٦٤).

ومن هذا المنطلق، بإمكاننا القول بأن الانتماء الذي يتيح له هذا الانقلاع هو نزوع وتهيؤ لتجاوز التقليد الخاص للمرء في اللحظة نفسها التي نفسّر فيها التقليد بالطريقة الأكثر تماسُكاً. وعلاوة على ذلك، لا يفوت سعيد أن يشير إلى ملاحظة أخرى مهمة بخصوص أورباخ: "الجزء الضروري والأكثر إهمالاً في التقدير في ميراث عالم لغوي هو ثقافة أمته وتراثها. لكن، بفضل هذا الانفصال عن هذا التراث، استطاع بالتالي أن يتجاوزهُ ليصبح فعلاً تراثاً حقيقياً".

في هذا البُعد من الزهد، إنّ المُمارسة المتكرّرة في القراءة، وفي التلقي والترجمة لكلّ التفاصيل، تفرضُ على الباحث أن يعثر على ما يفصل هذه الكتابات عن عصرها. مُمارسة "الترجمة" هاته تقتضي امتداداً في الرؤية، من خلالها في وسعنا العودة إلى هذه العناصر المُستحدثة التي تؤثر في القيم الراسخة والمقدّسة لجعلها مَوضع تساؤل. ولهذا السبب، مع البقاء

أوفياء لروح الأدب العالمي بالنسبة لسعيد، إنّ الأدب العالمي يُصبح ساري المفعول إذا استطاع أن يتجاوز نفسه، ومن خلال تجربة أورباخ، يجبُ على الأدب العالمي أن يَرتمي في أحضان تجارب لسانية وأدبية جديدة تُحظى بالتقدير، عن طريق عَملية المقارنة الشاملة القائمة في مَركز المُمارسات التأويلية لفقه اللغة والأدب المُقارن عُموماً. إنّ القيمة السياسية لنسبية الانتماءات الأحادية والثنائية المرتبطة بمَفهوم إقصائي هي مَسألة واضحة. في هذه اللوحة الدنيوية الدقيقة، إنّ عمل العالم اللغوي لم يعُد بإمكانه العودة إلى الماضي المُرتبط بتقاليده الثقافية، بل سيتعيّن عليه الانفتاح على قراءة طباقية للأعمال التي تنطلقُ خيوطها من الحاضر، بمعنى: "امتزاج الشعوب: المنفيين في وقت مُبكّر، والمحرومين من السكن الذين لا نملك عنهم أيّ شهادات، والمهاجرين والجماعات المُرتحلة أو الأسيرة، وكلّ الذين لا توجدُ بعد وثائق رسمية تتحدّث عنهم [...] وإنّي أعتقدُ بشكل جازم أنّ مهمة النزعة الإنسانية تكمُن في ارتياد مَناطق الصمت المتعدّدة، وعوالم الذاكرة؛ عوالم الجماعات المُرتحلة التي تُحافظ بالكاد على بقاءها على قيد الحياة، كما أنّ النزعة الإنسانية مُطالبة بالكشف عن فضاءات النبذ والإقصاء والحَجب"، (ص ١٤٩).

إنّ النصانية التي يهتم المثقّف الأنسني إدوارد سعيد بدراستها ينبغي أن يشملها هذا الالتزام الجينيالوجي الخاص بحاضر في حالة صراع، ليُشكّل من خلال الترجمة نسيجاً قادراً على ربط الحاضر بالماضي من خلال سلسلة من القصص التاريخية الطباقية. بسبب وظيفتها الأدائية، يُمكن لهذه القصص الطباقية أن تولّد بدورها هويات ناشئة وانتقادات تكون قادرة بشكل مُستقل أن تُفاوض الحدود والقواعد الخاصة بفضائها السياسي والثقافي. خلافاً لأعمال باحثين مثل أورباخ وسبيتزر وغيرهم، أو بالأحرى بترسيخ مُمارستهم الفيلولوجية، فإنّ سعيد المثقّف الأنسني يفحص ويدرس نصانية يجب إعادة بنائها وترجمتها انطلاقاً من أفُق دنيوي وسياسي مَنسوج من النضال والصراعات وعلاقات القوّة. في مواجهة هذه الصراعات، يتعين على الناقد، في مَنظور إدوارد سعيد، إعطاء الأولوية لهذه الهويات وهذه الجماعات التي يُعتبَر وجودها في حالة خطر، بل يُنكَر وجودها بوحشية. ومن هذا المنطلق، فإنّ التلقي/ الترجمة والمُقاومة يصبحان من جديد فعلين جوهريين لهذه المُمارسة نفسها المرتبطة بهذا النموذج النوعي للذاتية الأخلاقية والسياسية التي يُجسّدها

مصادر مُعتمَدة في هذا البحث.

E. Saïd, Humanism and Democratic Criticism, -1 Columbia University Press, New York, 2004 ; trad. fr., Humanisme et démocratie, Fayard, Paris, 2005 .((désormais abrégé HD

Pour une plus grande fluidité de l'exposition et dans -2 un souci de cohésion dont les raisons commencent à se profiler dans le passage cité ci-dessus, nous traduisons désormais le terme " sympathy " et ses dérivés par " empathie ", dans la mesure où ce concept nous semble rendre compte au mieux des lignes argumentatives .tracées par Saïd lui-même

E. Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in -3 der abendländischer Literatur (1946), Francke, Bern, 1982 ; trad. fr., Mimesis : la représentation de la réalité dans la .littérature occidentale, Gallimard, Paris, 1968

Sur l'analogie entre l' Ansatzpunkt d'Auerbach et le 4 concept saïdien de commencement, voir A. Rubin, Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology, in The South Atlantic Quarterly, vol. .102, n° 4 (Fall 2003), pp. 861-876

Pierre Hadot s'est intéressé à la philologie en tant -5 qu'exercice spirituel. Voir sa préface à la traduction française de E. Bertram, Nietzsche: essai de mythologie, .Éd. du Félin, Paris 1990, pp. 32-34

F.J. Ghazoul, The Resonance of the Arab-Islamic -6 Heritage in the Work of Edward Said, in M. Sprinker (ed.), Edward Said: A Critical Reader, Blackwell, Oxford, 1992,

.pp. 157-172

A.A. Hussein, Edward Said: Criticism and Society, -7
.Verso, London-New York, 2002, p. 68

H.K. Bhabha, Adagio, in Critical Inquiry, vol. 31, n° 2 -8
.(2005), p. 374

H.K. Bhabha, The Location of Culture, Routledge, -9
London-New York, 1994 ; trad. fr. Les lieux de la culture,
.Payot, Paris, 2007

.E. Auerbach, Mimesis, op. cit., pp. 15-16 -10

E. Saïd, Introduction : Secular Criticism in The -11
World, the Text and the Critic, Faber & Faber, London,
.(1984, pp. 1-30, en particulier p. 6 (désormais abrégé SC

A.R. Mufti, Auerbach in Istanbul: Edward Said, -12
Secular Criticism, and the Question of Minority
Discourse, in Critical Inquiry, vol. 25, n° 1 (1998), pp. 95-
.125

E. Saïd, Orientalism, Pantheon Books, New York, -13
1978, 1995 ; trad. fr. L'Orientalisme : l'Orient créé par
.(l'Occident , Seuil, Paris, 1980 (désormais abrégé O

Hugues de Saint Victor, Didascalicon. L'art de lire , -14
.Paris, Éd. du Cerf, 1969, 1991, pp. 154-155

W.J.T. Mitchell, Secular Divination: Edward Said's -15
Humanism , in Critical Inquiry, vol. 31, n° 2 (2005), pp.
.462-471

E. Said, Culture and Imperialism, Alfred A. Knopf -16
Inc., New York, 1993 ; trad. fr. Culture et impérialisme,
.Fayard, Paris, 2000, p. 464

E.S. Apter, Saidian Humanism, in Boundary 2, vol. -17

31, n° 2 (2004), pp. 35-53 ; A.R. Mufti, Global Comparativism, in Critical Inquiry, vol. 31, n° 2 (2005), pp. .472-489

على خُطى مثقّف ضدّ التيار

نيكولاس دوت بويار – المجلة الفلسفية

مُفكّر فلسطيني وأكاديمي أمريكي؛ عاش إدوارد سعيد دوماً ضدّ الأنماط السائدة والسلطة القائمة. قدّمَ لمُعاصريه صورة الغريب الذي يَصعُب سبرُ أغواره. سواء كان شخصية مُثيرة للجدل أم جديرة بالاحترام، فإدوارد سعيد يَبقى هش التلقي في فرنسا. وبطبيعة الحال، ظهرت خلال الأسابيع الأولى بعد وفاته في سبتمبر في سنة ٢٠٠٣ مجموعة من التعليقات التقريظية أحياناً والمُزعجة أحياناً أخرى، لكن جوهر أعماله الفكرية والنقدية أوالسياسية ما زالت غير مُتوفّرة في فرنسا: إنّ الترجمة الفرنسية لكتاب "الاستشراق"، هذا العمل المُتميز لسعيد قد استنفدت منذ مدّة طويلة. لماذا هذا الغياب في المشهد الفكري الفرنسي؟ كان من المفروض أن تُثير دراسة الاستعمار باعتبارها مجال بحث سعيد، وأيضاً معرفته العميقة للحقل الأدبي الفرنسي، بعض الانتقادات والتعليقات والأبحاث في فرنسا. لكن، لا شيء من هذا حدث، باستثناء بعض الأعمال المُتواضعة من بعض الناشرين وأصدقائه من الكتاب والصحفيين.

بلا شك، تُعاني الساحة الفرنسية الفكرية من نقص كبير في دراسة الاستشراق وما أثاره من زدود فعل. في الوقت الذي ما زالت فيه قضية الاستعمار تزعج فرنسا بعد مرور خمسين سنة على انتهاء حرب الجزائر، وفي الوقت الذي ينكسرُ فيه الفضاء المعولم على حدود الهويات القاتلة المُفرطة في الانغلاق، أو بالعكس، مازال مُستمراً في إنتاج النموذج الغربي كنموذج كوني على اعتبار أن الغرب هو الفضاء المركزي الوحيد التاريخي الحامل لقيم "التقدم" الكفيل بنشر النور في الجغرافيات المُجاورة، فإنّ قراءة جديدة مُعاصرة لأعمال إدوارد سعيد تسمح بتجاوز العقبات المُزدوجة للنسبية الثقافية الحاملة لانقسامات عرقية وقومية من جهة، والكونية المعيارية الغربية التي تُدرج الفروق ضمن التفكير الشمولي تحت شعار الفكر الشامل المُتميز على المستوى التاريخي والجغرافي من جهة أخرى.

ولد إدوارد سعيد في سنة ١٩٣٥ في عائلة مسيحية في القدس، تنقّلت عائلتة باستمرار بين القاهرة وفلسطين، وأمضى طفولتة في فلسطين التي

هاجرَ إليها اليهود بهدف إقامة وطن لهم. تميّزت سنوات الثلاثينات بالانتفاضة الكبرى للشيخ عز الدين القسام، والإضراب العام الفلسطيني ضدَ المحتل البريطاني، ومجازر مُتكرّرة بين اليهود والعرب، وانتفاضات الفلاحين. في سنة ١٩٤٨، رسَخَت الحرب العربية- الإسرائيلية في الذاكرة الفلسطينية الشعورَ بالضياع والمنفى: النكبة "الكارثة" التي رَمَت في طرقات الشتات ما يُقارب ٨٠٠٠٠٠ من الفلسطينيين. من بين هؤلاء المُشرّدين من أرضهم، كانت عائلة إدوارد سعيد التي رحلَت للعيش في القاهرة لمدّة ثلاث سنوات. رسَخَت سنة ١٩٤٨ بمعنى من المعاني الحس القومي الفلسطيني، وهي النزعة القومية الخاصّة التي استحال بناؤها إلّا في المنفى. سيبقى عالم إدوارد سعيد الرمزي لمدّة طويلة مَشدوداً إلى رباط مُزدوج يُعزّزه حلمُ العودة وذاكرة الأرض.

في سنة ١٩٥١، انتقلَ إدوارد سعيد إلى الولايات المتّحدة، وأجرى دراسته الجامعية في جامعة هارفارد، حيث حصل على شهادة الدكتوراه في الأدب المُقارن. ليس في مقدور المرء أن يُقلّل من الأهمية الرمزية للتواريخ في هذه الرحلة التي بدأت- والتي يتحدّدُ المسار السياسي والفلسطيني للشاب إدوارد سعيد- من سنة ١٩٤٨؛ سنة المنفى بالطبع. لكن أيضاً سنة ١٩٦٧، حربُ الستة أيام التي ستُفاقم الوضع وتُسجّل في التاريخ العربي المُعاصر شعوراً جديداً بالهزيمة. سنة ١٩٦٧ هي أيضاً سَنة الوعي الذي سيتطوّر في لحظات التقهقُر. الوعي بالهزيمة وفشل الروايات الكبرى عن القومية العربية والناصرية ضدّ الدولة الإسرائيلية الناشئة حديثاً. الوعي بالحاجة إلى الانخراط في الحياة السياسية الفلسطينية والعربية التي لم يتوقّف سعيد عن انتقادها بطريقة لاذعة أحياناً.

أستاذ في جامعة كولومبيا بنيويورك، كرّس إدوارد سعيد عمله الأول لدراسة جوزيف كونراد. فلسطيني يحلمُ بالعودة، انضمّ سعيد إلى المجلس الوطني الفلسطيني في سنة ١٩٧٧، وغادره سَنة ١٩٩١. بصفته مفكراً ملتزماً وناشطاً في المنفى، أربكَ سعيد قرّاءه وخُصومه بمواقفه الفكرية المُتميّزة. مُثير للجدل بأفكاره النيرة في المجال السياسي، كما هو الشأن في العلوم الاجتماعية. عندما يشرع سعيد في نقد الأعمال الأدبية في المرحلة الاستعمارية، يحافظُ على علاقة غامضة- وأحياناً حتى وديّة- مع هذه الأعمال نفسها التي لا يتوقّف عن البحث في مَعانيها الخفية. فكّك إدوارد سعيد التصوّرات الاستشراقية في أوبرا فيردي، وبشكل خاص أوبرا عايدة. لقد كان موسيقياً وعازفَ بيانو كلاسيكي مُتميّزاً. كان من المُفكّرين الأوائل

الذين دَعوا إلى الاعتراف بدولة إسرائيل، لكنّهُ عارضَ بحدّة اتفاقيات أوسلو التي تعصفُ بعملية السلام والحلم بإقامة دولة فلسطينية كاملة السيادة. كان سعيد من أقوى المُدافعين عن نظرية إقامة دولة ثنائية القومية يكمُن مبدؤها ذاته، حسب سعيد، في التغلّب على الشكل الوحيد للدولة- الأمة، وفي التجديد المُستمر للشأن السياسي. أسّس إدوارد سعيد مع الموسيقي الإسرائيلي دانيال بارنبويم أوركسترا تضمّ عرباً ويهوداً (الديوان الشرقي الغربي) في فترة التسعينات التي شهدَت الانهيار التدريجي للفرص السياسية التي تضمّنتها اتفاقيات أوسلو. إنّ حجر الزاوية في فكر إدوارد سعيد هو نقد الاستشراق كما فهمه بشكل عميق في نُموذجه الثقافي والسياسي. يُعبّر الاستشراق في المقام الأول عن استمرار الهيمنة الاستعمارية التي تغذّت بشكل خَفي بالتمثيلات وتعريفات الآخر في الغرب، لكن إدوارد سعيد يوسّعُ الإشكالية: إنّ المسألة ليسَت فقط مَسألة الاستشراق والنزعة الاستعمارية السياسية والمتخيَل الغربي الاستيهامي. أثر الاستشراق بدوره الكاشف والموحي في الصلة الجوهرية بين المثقّف والفنان من جهة، والسلطة الاستعمارية من جهة أخرى. وهكذا يُشكّل فكر إدوارد سعيد دفاعاً عن استقلال المُثقّف إزاء الأنظمة المؤسسية. إنّ المُثقّف هو الإنسان الذي يعملُ ضدّ التيار بين الالتزام والاستقلال، والمنفى الانعزالي والنقدي. والحالة هذه، هاتين الصورتين- نقدُ الاستشراق وصورة المثقّف الحر- تؤديان إلى تفكير عميق ودقيق عن الهوية وتلاقُح الثقافات. على عكس الهويات الثابتة المُتحجّرة، يَدعو سعيد إلى مَنطق التهجين، حيث تكون الهويات دوماً "هويات في صيرورة". وهكذا، إنّ نقد الاستشراق ليس أبداً خاضعاً في أعمال سعيد لاستشراق مَعكوس يميلُ إلى إعادة بناء هوية أسطورية، هوية المستعمَر على أنقاض واقع ماضٍ، واقع المستوطن الاستعماري، لأنّ الأمثلة نابعة من المُتخيَل وليس من الحسّ السياسي. على العكس من هذا، إنّ نقد الماهوية والعُنصرية والنزعة الاستعمارية يرسمُ في أعمال إدوارد سعيد فكراً للعالمية، لكن عالمية هجينة. تستمدُّ سياسة الصداقة في الواقع مَعناها من منهج فكري وسياسي ديناميكي ومُتعدّد بطبيعته، لأنّ التهجين "هو أيضاً مُتحرّك، إنّه في تطوّر وصيرورة مُستمرّة. تمرُّ مُكوّناته من الجانب الآخر، وتتبنّى الهوية الأخرى، وتحتضِنُ الغيرية مهما كان طابعها".

١.الاستشراق: النزعةُ الاستعمارية بين التطوّر العلمي والمُتخيل المُشوه.

ثورة مُزدوجة:

شكّل كتاب "الاستشراق" الذي نشِر في سنة ١٩٧٨ ثورة مُزدوجة في المشهد السياسي والفكري في أمريكا أولاً، وأيضاً في الغرب والعالم العربي. ثورة بالمعنى الذي يُمثل فيه كتاب "الاستشراق" نقداً لا هوادة فيه للرؤية الماهوية للغرب عن الشرق، وطعناً وتحليلاً دقيقاً للإنتاج العلمي والأكاديمي عن العالم العربي والإسلامي. تُركّز الفصول الأخيرة من الكتاب على الأشكال المُعاصرة للاستشراق والماهوية من هاملتون جيب إلى برنار لويس مُروراً بلويس ماسينيون ومورو بيرغر- رئيس جمعية دراسات الشرق الأوسط. يكمُن البعد التدميري الثاني لكتاب "الاستشراق" في المُقاربة المنهجية والتاريخية: يمرُّ في الواقع نقد النزعة الاستعمارية بتمحيص دقيق لجينيالوجيا الإنتاج الأدبي والثقافي للغرب المُفترض أنّه يتضمّن لا شعورياً بنيات وتصوّرات تمثيلية تخيلية واستعمارية عن الشرق. تمّت دراسة فلوبير، وأيضاً نيرفال، على ضوء مُراجعة نقدية وسياقية. إنّ العمل الثقافي ليس أبداً عملاً بريئاً وخالصاً وأبدياً؛ إنّهُ يَحتوي ويتضمّن أفكاراً وحمولة فكرية، ويُمثل في نهاية المطاف بنفسه أفكار مؤسسة وعامة لزمنه ومكانه. بالنسبة لسعيد، لا يمكنُ أبداً فصلُ العمل الأدبي عن عصره وظروفه الاجتماعية والثقافية والسياسية في الإنتاج الفكري: "لهذا السبب أدرسُ الاستشراق باعتباره تبادلاً ديناميكياً بين المؤلفين الفرديين والمؤسسات الشاسعة التي شكّلتها الإمبراطوريات الكبرى الثلاث- البريطانية والفرنسية والأمريكية- على الفضاء الفكري والتخيلي الذي منه أنتجتْ هذه الكتابات. ما يهمُّني أكثر كرجل علم ليس الحقيقة السياسية الإجمالية؛ بل التفاصيل مثلما يهمّنا في أعمال كاتب مثل لين أو فلوبير أو رينان ليس الحقيقة غير القابلة للجدل (بالنسبة له) على أنّ الغربيين مُتفوّقون على الشرقيين؛ بل الشهادة التي أنشأها وصَاغها بقوّة كما تتجلّى في تفاصيل أعماله داخل فَضاء شاسع ولّدته هذه الحقيقة"[1].

ما الاستشراق؟

إنّ عنوان الترجمة الفرنسية لكتاب "الاستشراق" يُسلّط الضوء على التعريف الذي قدّمه سعيد: "الاستشراق. الشرق اختراعٌ غَربي". في هذا المنظور، إنّ الشرق والغرب على حدّ سواء بناءات أسطورية وتخيلية لسيرورة تاريخية وسياسية طويلة من التعريف الماهوي والتصوري للآخر. إنّ الاستشراق هو بالتالي مَجموعة من التمثيلات الاستيهامية الحالمة،

والمزعجة ، والسياسية والأدبية التي يمتلكُها الغرب عن الشرق. لكنّ هذا التمثيل الذي تمّ بناؤه بأناة لمدة طويلة لا يمكن فصلُه عن الماضي والتاريخ الاستعماري. أقام الاستشراق تطابقاً وتجانساً انتقائياً بين تطوّر الاستعمار السياسي والاقتصادي والعسكري لفضاءات غير أوروبية من جهة، وبناء تصوّرات تمثيلية للآخر الإنسان الشرقي بشكل ماهوي كي يتم إخضاعُه واستعبادُه من جهة أخرى: "ليس في وسع المرء أن يفهم أو يدرس بعمق الأفكار والثقافات والتاريخ والأعمال الأدبية دون أن يَدرُس في الوقت نفسه قوتها وسلطتها، أو بتعبير أدق، تشكُّلها الديناميكي [...] إنّ العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة سُلطة وهيمنة [...] تمَّت شَرقنة الشرق، ليس فقط لأننا اكتشفنا أنهُ كان شرقياً حسب الصور النمطية في القرن التاسع عشر، بل أيضاً لأنّ الشرقي أصبح ينظرُ إلى نفسه من مرآة الآخر الغربي"[٢].

بالنسبة لإدوارد سعيد، إنّ الإنتاج الإيديولوجي والثقافي أو الأدبي ليس فقط نتاجاً لتأثير النزعة الاستعمارية. إنّهُ ليس مَحض انعكاس لها. يتميّزُ إدوارد سعيد في هذا الصدد عن الماركسية المُبتذلة التي ترى أن البنيات الفوقية الإيديولوجية تنشأ عَفوياً عن البنية التحتية الاقتصادية (ويُعبّر في هذا المقام عن احترامه الشديد للمُفكّر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي الذي يَرى فيه نَقيض الماركسي الباهت والميكانيكي والقطعي). وبشكل أكثر عمقاً وأكثر راديكالية، يُنتج الاستشراق بنفسه الفكر الاستعماري: إنّهُ عملية تتغذّى من تمثيلاتها الخاصة، حيث يَنتهي بها الأمر في نهاية المطاف أن تكون مُنتجة بالمعنى الدقيق للكلمة. إنّ الاستشراق هو في الآن نفسه نتيجة وسبب، منتِج ومنتَج. إنّه آلة لا ترحم، تتطوّر، وتترعرع، وتتغير في شكلها، في عملية مُستمرّة من الإنتاج الذاتي والتراكم الذاتي. بمعنى من المعاني، إنّ استقلالية الحقل الأدبي والعلمي هي التي أتاحت بالضبط للاستشراق أن يكون منتَجاً سياسياً وإيديولوجياً. وهُنا يبيّن لنا إدوارد سعيد الطريقة المَنهجية الغنية بالمعاني: إنّ العمليات الثقافية والإيديولوجية ليسَت فقط انعكاساً للعالم الحقيقي؛ إنّها لا تُقيم تقابلات؛ إنّها انعكاس في لُعبة المرايا؛ إنّها عمليات مُنتجة للغاية تؤثر بطريقة حيوية ومُستمرة على المجال السياسي نفسه.

جينيالوجيا وأركيولوجيا الاستشراق.

إنّ التاريخ النقدي هو التاريخ الذي يشرعُ في مشروع تفكيك حقيقي؛ والتفكيك يَخضعُ لجينيالوجيا وأركيولوجيا المعرفة. في أعمال إدوارد

سعيد، هُناك ما يبرّر ولاءه لميشيل فوكو. إذا كانت البدايات الحقيقية للاستشراق تبدأ مع حملة نابليون إلى مصر في سنة ١٧٩٨، والذي رافقَ التجهيز العسكري لجيشه فريقٌ من العلماء ألّف في نهاية المطاف هذا الإنتاج الضخم من عدة مُجلّدات، "وصف مصر"، وإذا وجد الاستشراق اكتماله في المؤلفات العلمية وبحوث إرنست رينان الذي نَشرَ في سنة ١٨٤٨ كتابه "تاريخ اللغات السامية ومَنهجها المُقارن"، فمن الأكيد أنّ الرؤية الماهوية عن الآخر تسبقُ الملحمة الاستعمارية. ألم يكُن نابليون نفسه مُعاصراً ومعجباً بالمستشرق الفرنسي فولني الذي ألّف كتابه في سنة ١٧٨٧ والموسوم بـ "رحلة إلى مصر وسوريا"؟ إنّ الصلة بين الإنتاج العلمي والنزعة الاستعمارية تمّ الإعداد لها مُنذ فترة طويلة عن طريق مَجموعة من النصوص الأدبية والفكرية التي سبقَت مرحلة الإمبريالية. هُناك إذن تاريخ للاستشراق يعودُ إلى العصور الوسطى؛ وعصر النهضة خُصوصاً، وهُناك أيضاً تاريخ في التعريف والتمثيل الذي صاغتهُ المسيحية عن الإسلام، وأيضاً تاريخ في الصورة المُشوّهة عن اليهود و"المُحمديين" كما نجدها في كتاب "المكتبة الشرقية" لهيربولت المشهور في سنة ١٦٩٦؛ حيث الشرق مُختزل بشكل ماهوي، والإنسان الشرقي مُحتقَر. إنّ أهمية الإنتاج العلمي السابق لمرحلة الاستعمار أمر بالغ الأهمية، لكونه هيأ الأرضية للإمبريالية، ولكونه بَنى تمثيلات ولوحات تنميطية عن الآخر، المَجهول والغامض والمرعب: "إنّ الجغرافيا المُتخيَلة التي تمتدُ من الصور الحية التي نَجدهُا في "الجحيم" للشاعر دانتي إلى السجلات المُبتذلة في "المكتبة الشرقية" للمُستشرق هيربولت، تُضفي الشرعية على الكلمات وعلى عالم الخطاب التمثيلي الخاص بمُناقشة الإسلام والشرق وفهمهما" (٣).

يندرجُ الاستشراق في دَيمومة زمنية طويلة. تاريخهُ هو تاريخ تَراكم مَفاهيم تدريجية وتشكيل خطاب ومجموعة مَرجعية من التمثيلات عن الشرق. بلغَ ذروته الكبرى في القرن التاسع عشر، بالتأكيد، لكنَهُ راسخ بشكلٍ عَميق مُنذ قرون مَضت. ومن هُنا رُبّما تتجلّى عدم قابلية اختزاله العميقة.

تتكوَن الإيديولوجيا الاستشراقية بالتالي من مَرحلتين: المَرحلة الأولى هي التي سبقَت الغزو الاستعماري وهيأت الأرضية له. والمرحلة الثانية، هي التي رافقتهُ، فأصبحت جزءاً بنيوياً لا يتجزأ من نِظامه الكولونيالي. بدعم المثقف لعملية الهيمنة الاستعمارية ومُرافقته لها، فإنّهُ يَنزوي حينئذٍ

في الحدود الضيقة لمُجتمعه القومي. إنّ النزعة الاستعمارية والنزعة القومية تسيران جنباً إلى جنب. على سبيل المثال، إنّ ألكسيس دو توكفيل، بعد أن شجبَ عبودية السود المُمارسة في أرجاء قارّة أمريكا، قد تغاضى عن المجازر والفظائع المرتكبة من طرف مُجتمعه القومي الفرنسي في الجزائر: "وهُنا نُفاجأ من موقف توكفيل الذي لا يدين ما ارتكبه الفرنسيون من فظائع في الجزائر، وهي التي أثارَت اعتراضَهُ الإنساني العَميق حين ارتكبَها الأمريكيون [...] فالمجازر لا تثير مَشاعره لأن المُسلمين، كما يقول، يَنتمون إلى ديانة أدنى مَنزلة، ومن الواجبِ تأديبهم" (٤).

الاستشراق العلمي والاستشراق المتخيَل.

إنّ أدب الحقبة الاستعمارية لا يَدعو بشكل مُباشر إلى الهيمنة أو الاستغلال. إنّ الاستشراق المُتخيل هو، بمَعنى من المعاني، وساطة. في الواقع، يُعبَر الإنتاج الثقافي والأدبي عن أمثلَة وتجميل روائي للشرق. وهُنا مرّة أخرى، يَبقى التمثيل والتصوّرات النمطية حاضرة في رؤية الغرب للشرق. إنّ الشرق الأدبي، هو الشّرق الحسي، الكسول والشهواني، شرق فيكتور هيجو وديوانه "شرقيات". الشرق الرومانسي الحالم، وليس أبداً الشرق الحقيقي: "في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، عرفَ الاستشراقُ الشعبي نَجاحاً كبيراً. ولكن، ليس من السهل فصلُ هذه الموجة عن الميل للحكايات القوطية والأغاني الرعوية في القرون الوسطى والرؤى الساطعة والقسوة. البربرية [...] الشهوانية، والرعب، والوعد، والرفعة، والمتعة المثالية، والطاقة الشديدة: إنّ الشرق، في المُتخيَل الاستشراقي ما قبل الرومانسي، وما قبل تكنولوجيا نهاية القرن التاسع عشر، كانَ في الواقع الضفة المُتلوّنة التي تُشير إليها كلمة "الرجل الشرقي" (٥).

إنّ الاستشراق الأدبي والفني والاستشراق الأكاديمي يَخضعان معاً للمنطق نفسه، لكن في أنماط مُختلفة: في كلتا الحالتين، هُناك التصوّر الماهوي واختزال الآخر في فئة مُحدّدة سَلفاً؛ الرجل الشرقي، وفي عالم مُجرّد؛ الشرق. لهذا السبب ثمّة عملية تبادل مُستمرّة ودينامية بين هَذين النمطين. بَعيداً عن العوالم العربية والآسيوية والإفريقية المُتحجّرة، الأبدية والمجرّدة كما تخيَلها الاستشراق، هُناك عَوالم حقيقية بتناقُضاتها السياسية، وتطوراتها المُجتمعية، وتحديداتها الاجتماعية، وتَهجيناتها وديناميتها المتعددة، وهجنتها الثقافية.

إنّ الاستشراق عملية تجريد وتشكيل ماهيات خيالية. وبناءً على هذا الشجب والتنديد، بإخضاع المَجال الفكري والفني إلى المجال السياسي القومي- الاستعماري الأوروبي، فإن إدوارد سعيد يرسمُ بالتالي صورة المثقّف الحر؛ المثقّف المُرتحل الذي، في قراءة طباقية وفي حَركة مَنفاهُ الطويلة، يُجاهد للطعن في الرؤى المُشوّهة عن الآخر، وبالتالي يَنفلتُ من الصلة الناقلة بين المعرفة والسلطة.

٢. المنفى والحرية الفكرية: من أجل سياسة للعالمية.

المنفى، "خارج المكان".

"روح الشتاء": هذه هي العبارة الحزينة التي يعودُ إليها غالباً إدوارد سعيد. استعارها من الشاعر الإنكليزي والاس ستيفنز. إنّ روح الشتاء هي قبل كلّ شيء الاستمرارية الحزينة التي لا يُمكن إنكارُها في حالة المنفى. لكنّ المنفى ليس، عند إدوارد سعيد، فقط حالة سياسية ونمطاً في التواجد الجغرافي؛ إنهُ أبعد من ذلك. إنّ المنفى حالة نوعية يجبُ على المثقف اغتنامها. هكذا حاول إدوارد سعيد تحويل مَفهوم المنفى ذاته: إذا كانت حَالة الشتات تجلبُ دوماً الحزن والبعد والأسى، فإنّ المنفى أيضاً، وبشكل أساسي ثراء. يجب على المُثقف اغتنام هذا المنفى واستثماره، وباختصار، تحويله إلى ربح. لأنّ المنفى، في الوقت الذي يُسبّب شعوراً مؤلماً بعدم عثور المرء على مَكانه، يدفعُ المُثقف إلى الترحال في أصقاع العالم. ويبقى إلى حدٍّ ما دَوماً في العالم وبجانبه. بين البعد والالتزام: "إنّ المُثقف يُشبه الملّاح الذي تحطمت سفينته فتعلّم بطريقة من الطُرق أن يَعيش، مع الأرض، لا فوقها؛ أي أنهُ لا يُشبه روبنسون كروزو الذي كان يكمُن هدفه في استعمار جَزيرته الصغيرة، بل هو أشبه بالرحَالة ماركو بولو الذي كان يقودهُ إحساسه بالعجب والدهشة، إنه ليس غازياً ولا ناهباً، بل رحالة أبدي وضيف عابر" [٦].

إنّ قضية المنفى تبقى في صَدارة المسار الفكري لإدوارد سعيد. لقد جعلَ من المَنفى حجر الزاوية في تَفكيره السياسي والمنهجي والمفاهيمي كما يتضحُ من خلال المُحاضرات التي قدّمها في إذاعة بي.بي.سي في سنة ١٩٩٣ في شأن دور المُثقف ومَكانته في المُجتمع. لأنّ المنفى، كما يُشير سعيد إلى ذلك، هو "وَضع مَجازي". مَجازي عن المُجتمعات القومية والثقافية المُرتحلة؛ إنّه سِمة من سِمات القرن العشرين، وأيضاً وبشكل عَميق مجازي عن الوضع والموقف الذي يتعيّن على المُثقفَ اتّخاذه لمواجهة العالم. إنّ المنفى أيضاً استقلال في العزلة، وبالتالي شرط

لإمكانية الحرية الحقيقية ضدّ السلطة وتقوقع المجتمعات. لهذا يُحوّل سعيد مفهوم المنفى نفسه إلى مَكسب: يُسلّط الضوء على طابعه المُزدوج والغامض، والمُضطرب والعصي على الاختزال في الآن نفسه، والمحزن والممتع. إنّ المثقّف المنفي هو المثقف "الذي يواجهُ هذا المصير، لا باعتباره حرماناً ومأساة، بل باعتباره نوعاً من أنواع الحرية المَمنوحة على إيقاعها وفقاً لرغباته ومتعه وجوهر اهتماماته التي اختارَها، والأهداف التي يأملُ تَحقيقها" (٧).

النظرية المُهاجرة والقراءة الطباقية.

يُضيفُ إدوارد سعيد إلى إرادة الاستقلال وحالة المنفى والترحال نظرية مَنهجية خاصة جداً. ثمّة توافق بين منهجه ومَساره الشخصي والفكري والسياسي. ومن هُنا يتّضحُ الترابط المنطقي الشديد في مَسيرته. في الواقع، أنتجَت حياةُ المنفى نظرية في الحديث عن المثقّف المنفي: النظرية المُهاجرة، والقراءة الطباقية، ودراسة أدب المُقاومة طباقياً مع أدب الرحلات.

استعارَ إدوارد سعيد من نظرية الموسيقى بعض المُصطلحات الفنية. الطباق هو ما يتعارضُ مع تماثل الصوت والخطّ الموسيقي الموحّد والمُتجانس. إنّهُ فنّ ضدّ التيار؛ فنّ الاختلاف؛ فنّ الانفلات وفنّ الحرية حتى داخل التوليفة الموسيقية. بتطبيق الطباق في المجال الأدبي والسياسي، تُشكّل هذه النظرية الاختلاف العصي على الاختزال. إنّها دراسة لتنسيق خلفيات العمل الفني. إنّ كتابَي "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية" هما أمثلة على هذا النوع: تستعيدُ هذه الكتب الارتباط والعلاقات الخفية بين العمل الفني والخلفية السياسية والثقافية التي تطوّر فيها هذا العمل الأدبي. لأنّ الثقافة والسياسة ليسا، في منظور سعيد، ماهيتين مُتحجرتين وأبديتين. تتشكّل الثقافة والسياسة دَوماً في تقاطع العديد من اللغات وأنماط الفكر. الثقافة هي ما يتم نشرُه من أفكار. وبالمثل، فإنّ السياسة خاضعة لاختلافات ودوران مُتعرّج وتحوّلات عَميقة على الدوام. ومن هُنا تتجلّى حقيقة- وضرورة- تبنّي موقف مُتشامخ ومتحفّظ إزاء الثقافة والسياسة؛ موقف يسمحُ بنشر النظرية المُهاجرة ضدّ المحافل الأكاديمية والسياسية والاجماعيات الشعبوية وعكسها. وهكذا، هُناك تداخل وتشابك في كلّ شيء: تنشأ الثقافة والسياسة من قران هجين، ومن خطوط قوة وتوتر في حالة اشتباك وتفكيك وإعادة تركيب وتزاوج. لا وجودَ لماهية خالصة في كلّ هذا، لأنّ الماهية، وتحديداً

التشكيل الماهوي، ينشأ من "آلهة تفشلُ دوماً".

تُشكّل النظرية المُهاجرة والطباق حركات تسمحُ بالعمل بشكل مَكشوف لتفكيك آليات العمل الأدبي ومُحاولة العثور على مَعناه الخفي: كلّ عَمل فني مكتنف بسرّ، وكل كلمة لها روح. إنّ النظرية المُهاجرة هي ما يُفكّك الماهية وما يُفكّك الإيديولوجية. لكن هذا السلوك سياسي للغاية، لأنّ عمل فضح الأوهام وتبديد الضلال الذي يُسميه إدوارد سعيد "النقد الدنيوي" هو أيضاً سُلوك تدميري يتوخّى إعطاء المعنى من جديد للأشياء والأحداث. في نهاية المطاف، لا يتخلّى سعيد عن المجال السياسي، لأنّ الطباق هو بالضبط ما يُتيحُ للمثقّف مُمارسة السياسة دون أن يخضع لإغراءات تجانس الهوية أو القومية.

المُثقّف، شخصية فاعلة في المجال السياسي.

إنّ الاستقلال والمنفى والمباعدة المُتحفّظة ليسَت كلمات مُرادفة لفكّ الارتباط والتنصُّل من الالتزام. بتركيز الحس النقدي ونقله داخل المجال السياسي نفسه، فإنّ المثقف يُساهم ويلتزمُ بعناد في مَعركة الأفكار. يُجابه المثقّف ويواجهُ التحدي الذي يُمثله المجال السياسي، وينخرطُ في ميزان القوى ويحاول فكّ رموزه وخطوط توتره وانقسامه. يُحاول المثقف تفكيك آليات المجال السياسي حين تستندُ إلى أسطورة ما. إنّ المثقف في مواجهة السياسي هو الشخصُ الذي يُعبّر عن حضوره أثناء الحدث. ومن هنا نفهمُ إشادة سعيد وإشارته دوماً لمثقفين بارزين في حالة تعارُض ظاهري أمثال أنطونيو غرامشي وجوليان بندا. غرامشي؛ المؤسس للحزب الشيوعي الإيطالي ومُدير صحيفة "الوسام الجديد" ومُؤلف غزير لعدّة أعمال أهمّها "دفاتر السجن"، وهي مجموعة من الكتابات في حَياة العزلة والسجن المفروضة عليه من طَرف نظام موسوليني. اهتمّ غرامشي بشكل خاص بقَضية وظيفة المثقّف ومكانته، حيث حاول أن يُبيّن أن الذين يَضطلعون بوظيفة المثقّف يُمكن تقسيمهم إلى صنفين: "يضمُّ الصنف الأول المثقفين التقليديين، مثل المُدرّسين والكهنة والإداريين، وهُم الذين يستمرون في أداء الوظيفة نفسها جيلاً بعد جيل، والصنف الثاني يضمُّ المثقفين العضويين الذين يَرتبطون مُباشرة بالطبقات أو المشروعات التي تستخدمُ المثقّفين في تنظيم مَصالحها واكتساب السلطة وتوسيع مَجال الرقابة" [٨]. من جهته، يُندّدُ جوليان بندا؛ كاتبٌ ومُفكّر في العشرينيات من القرن الماضي، في كتابه "خيانة المثقفين"، بانحياز المُثقّفين إلى الأحزاب والإيديولوجيات والإغراءات الطائفية. إنّ الشيوعيين والاشتراكيين

وأنصار اليمين المُتطرّف والليبراليين جميعاً يجبُ أن يَخضعوا للتمحيص النقدي الدقيق. ومع ذلك، لم يتقبّل سعيد الرؤية النخبوية لجوليان بندا الذي يجعلُ من المثقف راهباً؛ بمَعنى شخصية مُنعزلة، نوعاً من أنواع الأرستقراطية المُتشامخة والمُتحفّظة والمُستنيرة ضدّ الأهواء الشعبية.

يستعيدُ إدوارد سعيد من جهته الفكرة القائلة بأنّ المثقف الحديث هو أكثرُ ميلاً للتنازل عن سُلطته المعنوية مقابل إغراءات السلطة التي تستقطبهُ في سوق الأفكار البالية والبرامج السياسية. بهذا المعنى، يكونُ المثقف على نحو ما مُثقفاً عُضوياً. إنّ النقد المُزدوج حسب تصوّر غرامشي وبندا هو حَقاً غني بالمعاني، شرط أن يَخضع للتمحيص بطريقة نقدية؛ لأن المُثقف هو أيضاً شخصٌ مُلتزم ومُنخرط في المجتمع. إنّهُ غير مُنفصل عن العالم، بل مُنخرط في لعبة؛ لعبة مُعقدة بالنسبة للمثقف: "إن مهمة المثقف هي أبعد ما تكون عن المهمة اليسيرة، فالمثقف يجد نفسه دَوماً في موقف تَجاذب بين العزلة والانحياز" [٩].

وبالتالي، ما هدف المثقف ووظيفته في حَداثة تمزّقه وتقذفُ به إلى عالم من التجاذبات؟ أن يتصرّف ضدّ التيار مرّة أخرى. يلعب المثقف في المجال السياسي دورَ الوسيط. يؤسّس اتصالات، ويقيم روابط بين الثقافات والبشر، ويُعزّز نزعة إنسانية عقلانية: "يجبُ على المثقف أن يَرى الآفاق البعيدة، ويتوفّر على الفضاء الضروري لمُجابهة السلطة، لأنّ الخضوع الأعمى للسلطة يبقى في عالمنا أسوأ التهديدات التي تُخيّم بظلالها على الحياة الفكرية النشيطة والأخلاقية" [١٠]. قادَت قوة الواقع والأحداث التاريخية إدوارد سعيد إلى نقطة اللاعودة التي لم تسمَح له فيها وظيفته الفكرية بالتخلّي عن المجال السياسي والالتزام، تلك كانت حالته فيما يخصّ الصراع الفلسطيني- الإسرائيلي. لكن مرّة أخرى، استخلص سعيد من هذا الالتزام شكلاً من أشكال المسافة الساخرة، ومعنى للترحال والمباغتة، وحدساً نقدياً وسياسياً فريداً من نوعه. وكلّ هذا لا يُترجَم ببرنامج مُحدّد. ليس سعيد رجل الأحزاب، لأن المُثقف شخص مُتوحّش في المجال السياسي.

الانتماءُ المُزدوَج

كان إدوارد سعيد يُحرّكه شعور فريد إزاء العدالة. يبقى حقّ الشعوب في تقرير مصيرها كما نصّ القانون الدولي في سنة ١٩٤٥ إحدى الثوابت التي يتعيّن على المثقف المُلتزم الاستماتة في الدفاع عنها. لكن، لا تتوقّف حُدود التزام المثقف عند هذه النقطة فقط؛ بل على المثقف أن يوسّع

مجال تفكيره. دوماً بصفته مواطناً فلسطينياً ومثقفاً نقدياً، دافع إدوارد سعيد عن قضايا وطنه. هذا الانتماء المزدوج، القومي والكوني قاد إدوارد سعيد إلى رفض أي التزام وطني ضيق ومنغلق: "إلى جانب مهمة المثقف المهمة بشكل رهيب- تمثيل المعاناة الجماعية لشعبه والشهادة على مِحنه والتأكيد على استمرارية وجوده وتعزيز ذاكرته- علينا أن نُضيف مهمة أخرى تبقى في تصوّري أنّ المثقف وحده الواجب عليه الالتزام بها. يتعيّن على المُثقف حسب قناعتي تعميم الأزمة عالمياً، وإعطاء بُعد أكثر إنسانية لمُعاناة عرق ما أو أمة من الأمم، وجعلها في تواصل مع مُعاناة الآخرين" [١١].

يُعرّف إدوارد سعيد نفسه كشاهد: الشاهد هو المُثقّف الذي يتحدّث عن المُعاناة، لكنّه يربط هذه المعاناة بمُعاناة الآخرين، وهذا المنفى بأنواع أخرى من المنفى. يُنصّب المثقف نفسه وسيطاً بين المحلي والعالمي، ويتحقّل هذا الانتماء المزدوج. يديمُ المثقف ذاكرة شعبه، لكنّه يرفض الانغلاق والتقوقع؛ بل على النقيض من ذلك، يعملُ على نشر ذاكرة شعبه ويُقيم صلات مع آفاق فكرية خارج أمّته. يكمُن تفرُّد فكر إدوارد سعيد وتميّزه في هذه الرغبة المُستمرة في رأب الصدع بين الأمم والتحرر من الماهوية والانغلاق لإيجاد السبل الممكنة للحوار. إنّ فكر إدوارد سعيد، بمعنى من المعاني، مُتشبّع بمنطق التهجين والتشابك الذي، على المستوى المنهجي، يُدافع عن النظرية المُهاجرة، وعلى المستوى السياسي الدقيق، يؤكّد على ضرورة الانتقال من قضية إلى أخرى والعمل على تعميم تجربة المُعاناة الخاصة عالمياً.

المعرفة ليسَت نزعة إنسانيّة.

لا يُفكّر إدوارد سعيد في وضع المُثقّف باعتباره وضع الفرد المُتعالي على الجمهور، والمتكبر، والأرستقراطي والنخبوي. يُحدّد سعيد ببساطة الشروط المُمكنة لنشاط فكري ونظري حرّ ومُتحرّر من المأزق المزدوج السلطة- المعرفة. يعترضُ سعيد على توصيف المثقّف بـ "المهني" أيّ المتخصص. ليس في مقدور المثقف أن يكون مُتخصصاً؛ بل على العكس، يدعو إلى أن يتّسم المثقّف بـ "رؤية شاملة تقيم علاقات وروابط خارج الحواجز. يرفُض المثقّف الاستسلام لاختزالية حقل مَعرفي واحد ووحيد". إنّ المثقف وسيط لديه شعور عميق بالترحال واللعب.

إحدى مُساهمات المثقف الأكثر عُمقاً هي توصيفه لمجال المعرفة: إنّ المعرفة ليسَت بالضرورة نزعة إنسانيّة. حَشدت النزعة الاستعمارية في

بعثاتها العسكرية جَماعة من العلماء واللغويين وعلماء اللغة المَرموقين. لقد عايَش والتر بنيامين مُشكلة هذه الحداثة المضطربة والهمجية، مؤكّداً على أن كلّ أثر للثقافة ترافقه آثار هَمجية. وبالتالي، يجبُ أن نُضفي مَعنى على المعرفة التي يجبُ أن تكون ذات بُعد أخلاقي وضبط للنفس وموقف مُتحفّظ ومتعالٍ ومُتسامح ضدّ اليقينيات المريحة بدل أن تكون تراكماً للمعلومات. هذه الأخلاقيات، القائمة على سياسة المُباعدة النقدية والالتزام، قادَت إدوارد سعيد إلى طريق النقد المزدوج؛ نقد القوميات الاستعمارية- الإمبريالية التي استمرّت في تشكيل المُتخيل الاجتماعي والثقافي للغرب، ونقد قوميات فضاء ما بعد الكولونيالية التي، بعد مرحلة الاستقلال، لم تتمكّن من إبراز نزعة إنسانية جَديدة مُتحرّرة في الآن نفسه من الهيمنة الإمبريالية ومُنفتحة على الاختلاف. يجب على الذات ما بعد الكولونيالية أن تجد السبل لتحرّرها الخاص، التحرّر القائم على سياسة التهجين والترحال، والغريبة على أيّ منطق كوني التمركُز.

٣- من أجل سياسة التهجين.

الثقافات، "هجينة وغير مُتجانسة".

بالنسبة لإدوارد سعيد، الثقافات لها تاريخ طويل مَنسوج من التشابك والتلاقح والتهجين. بهذا المعنى، إنّ الثقافات ليسَت مُجرّدة، بل تُبنى. يجبُ على المثقف أن يجد الآثار الضائعة لهذه التبادلات وهذه التحوّلات. وهذه المسألة هي، بمَعنى من المعاني، سلوكٌ سياسي للغاية: "ظهرَت تفسيرات للوضع الحالي في العالم ومُحاولات لفهمه من مَنظور ثقافي وسياسي بطريقة دراماتيكية خاصّة. لقد أشرتُ سابقاً إلى الأصولية. إنّ ما يماثلها هو العودة إلى القومية وإلى النظريات التي تؤكّد على الضرورة الراديكالية في التمييز بين مُختلف الثقافات ومُختلف الحضارات. هذا أمر سخيف، لأنّ إحدى أكبر التطورات في النظرية الحديثة فيما يخصُّ الثقافة هو التحقّق- وهذا أمر مُعترف به تقريباً على المُستوى العالمي. والتأكيد بأنّ الثقافات هجينة وغير مُتجانسة، وأنّ الثقافات أيضاً، كما عرضتُ ذلك في كتاب "الثقافة والإمبريالية" والحضارات كذلك مُترابطة جداً فيما بينها ومُتعالقة إلى درجة تتحدّى فيها كلّ نظام موحّد، أو ببساطة محدود عن فردانيتها" [٢١].

إنّ التفكير في الثقافات باعتبارها "هجينة وغير مُتجانسة" له تكلفة سياسية: يتطلّب هذا الأمر رفضَ أيّ خيار قائم على حقّ الدم، وأيّ فكر يستندُ إلى الحدود العرقية والهوياتية والقومية. كما يتطلّب هذا الأمر

التفكير في الهوية، ليس باعتبارها شكلاً متحجَراً؛ بل باعتبارها عملية مُستمرَة في تطوير ذاتها. إنَ قضية الهوية مسألة محورية في أعمال إدوارد سعيد. هو بنفسه كان يشعرُ أنه في ملتقى العديد من الثقافات- العربية والفلسطينية والأمريكية والإنكليزية- كما أكّد على التعددية في هويَته. وبالتالي، يُعتبر الكائن البشري ذاتاً مُتعدَدة دوماً في تقاطع ديناميات اجتماعية وثقافية وجُغرافية وقومية مُتعدَدة. إنَ الواحد لا يختزل أبداً المتعدَد. تقاس فرادة الذات بتعدُد هوياتها وبما تصنعه بهما، بالطريقة التي تضطلع بهما وتعيدُ تركيبهما. إنَ الهوية تحدِ، وحتى نستعير تعبير المثقف الفلسطيني إلياس صنبر، الهوية دائماً في صيرورة: "إنَ الحديث عن الهوية يقتضي تحديد مواقف الشخصيات وتسجيلها لرسم رحلة ومسار حركي على الدوام. التقاطعات المُتتالية لهذه النواقل المُتدفّقة تُشكّل تعاقباً، سلسلة من الصور ذات كثافة مُتغيرة الصورة مقابل الهوية المنطقية، أو التماهي الذي يتحدَد في علاقته الثابتة مع الدولة- الأمة" [٣١].

هذا الفهم للهوية، باعتبارها عملية طويلة ومُستمرَة من البناء وتطوّر الذات، ليس في مواجهة الآخر، بل مع الآخر، تقود سعيداً إلى دحضِ النظريات الثقافية بالجملة على طريقة صدام الحضارات، سواء عند هنتنغتون أم في بلاغة الأصوليين الجُدد الحداثيين.

الدراسات ما بعد الكولونيالية ونقدُ القومية.

لا تُشكّل دراسات ما بعد الاستعمار مَدرسة بحصر المعنى. ومع ذلك، يبقى إدوارد سعيد المُلهِم السري لتيار فكري مُستمرَ لا يتوقّف عن ريِّ فضاء ما بعد الاستعمار، من الهند إلى العالم العربي مُروراً بإفريقيا السوداء. دراسات ما بعد الاستعمار ودراسات التابع هي مدارس في العلوم الاجتماعية، ظهرَت في الولايات المتحدة والهند في بداية الثمانينات، وهي فريدة من نوعها في إجراء حركة تفكيك مُزدوجة: أولاً تفكيك النموذج الاستعماري الذي لم يتوقّف عن تغذية المُتخيل الغربي، والذي جعل من السكان الأصليين "جسداً استثنائياً" مُحالاً دوماً إلى الفضاء الهامشي، وثانياً تفكيك النموذج القومي الذي، بمُجرَد أن جاء زمن الاستقلال، حتى حوَل مَنظور التحرُر إلى انكفاء حَصري في شَكل ماهوي لهوية أسطورية جديدة- العروبة، الزنجية.. إلخ. كرَد فعل على التاريخ الحصري للنزعة الاستعمارية، ظهرَ تاريخ حصري في الانكفاء القومي والتقوقُع في الهوية الواحدة. هذا النقد ضدَ قومية ما بعد الاستقلال لا

يعني أن إدوارد سعيد يُنكِر شرعيتها في تصفية الاستعمار: بل على العكس من ذلك، إنّ التحرر من السلطة الاستعمارية هو شرط أساسي بالنسبة للأقطار التي عانت من الاستعمار، وضرورة للتحرّر الفكري والثقافي والسياسي. لكن المطلوب الآن هو تجاوز أشكال القومية المُتحجّرة التي هي استنساخ واجترار من طرف أقطار ما بعد الاستعمار للقومية الأوروبية العُدوانية. باختصار، إنّ المنظور القومي المُناهض للاستعمار وما بعد الاستقلال هو جزئياً مَشروع سياسي غير مُكتمِل. بالنسبة لإدوارد سعيد، إنّ النزعة الإنسانية الحقيقية يجبُ أن تظهر داخل أقطار ما بعد الاستعمار، يعني نزعة إنسانية مُتحرّرة من طابع الإمبريالية حاملة لمنطق التحرّر الاجتماعي والسياسي، نزعة إنسانية مُتعدّدة وهجينة بالضرورة تُغذّيها مجموعة من الروافد الثقافية. هُنا يكمن بالنسبة لإدوارد سعيد، كما هو الشأن لأنصار دراسات التابع ودراسات ما بعد الاستعمار، الرهان على ظهور مُمكن في نهاية المطاف لـ "فضاء ثالث" فضاء من نوع ثالث، خطّ سياسي مُرتحِل غَريب عن "العلمانية مركزيّة الكون" كما لوّح بذلك تاريخياً الغرب، وكذلك غريب عن "مَركزية الهوامش" التي تُنادي بها الأنظمة التي ظهرَت عقب إنهاء الاستعمار. الفضاء الثالث هو أفق سياسي وثقافي مثالي "تم تطويره ضدّ الرؤى ذات النمط الازدواجي نحن والآخرون، (السيد والعبد، والمستوطنون البيض والسود المضطهدون)، الحاضرة في الخطابات المُهيمنة بدرجة لا تقلّ عن الخطابات النقدية. إنّ المقصود من الفضاء الثالث هو الاعتراف كبديل لهذه العلاقة العدائية، إنّه عَمل من أجل عدوى مُتبادلة في إعادة الاعتبار للآخر، فَضاء تتغيّر فيه هذه الثقافة والثقافة الأخرى، كي يتمّ إنتاج حقائق اجتماعية وجمالية جديدة.

الترحال والهجنة باعتبارهما أفاقاً سياسية مثالية.

فِكرُ الحدود، وفِكرٌ على الحدود.لا يَسعى المثقف المرتحل إلى التأكيد على الحدود المغلقة والثابتة التي من شأنها أن تُحافظ على انغلاق الهوية، وعدم السعي إلى إلغاء الحدود لتصبح الهوية ذات طابع كوني لامُتناهٍ. إن الهجنة، عند إدوارد سعيد، تتطابقُ مع جدلية مُستمرّة من الداخل والخارج، يَعني التجاوز الذي لا يَعني الإلغاء التام. وبالتالي، سيكون، بالنسبة لسعيد، وجوداً لهوية تتعالى على الثوابت القومية، كما ستكون هُناك إمكانية لشكل هوية كونية مُركّبة بالقوة. مُقابل الحلم الأدنى بنشأة دولة فلسطين على حدود ١٩٦٧ كشرط أدنى بالنسبة لسعيد لتسوية القضية العربية-الإسرائيلية، نجدُ في قراءة طباقية حلماً طوباوياً يتمثّل في نشأة دولة

ثنائية القومية، يعني إعادة تعريف فكرة الدولة القومية نفسها. دولة ثنائية القومية، يَعني الحفاظ على إمكانية الاختلاف لكي يكون ثمة مَجال للتعبير في فضاء جَديد ومتنوع عن الغيريات المُتعدِدة التي كانت بالأمس القريب في حالة صراع، ومن ثم العمل على تهيئة ظروف للعيش المُشترك في كيان سياسي واحد.

رَسخ القرن العشرين في عقول البشر بقوة صورة لمجال سياسي مُتجانس: كلّ أمة يجبُ أن تملك فضاءً جغرافياً مُعيناً تقطنه هوية مؤسسة أحادياً، سواء كانت هوية جمهورية أم إثنية أم قبلية. حقّ الأرض أو حقّ الدم، هكذا كوّنت "الجماعات المُتخيلة" سَيرورتها القائمة على إنكار تعدُّد الهوية، وظلّت مَفتونة بإغراء الهوية المُتجانسة. عالم إدوارد سعيد الذي يتميّز بالترحال يبقى غريباً عن هذه التحديدات ذات الهوية الوحيدة. يُفضِل إدوارد سعيد "الهوية القائمة على الحدود"، الهوية التي تتشكّل في التبادل والتفاعل المُستمر مع جيرانها. إنّها هوية مُتعدِدة، ومُنفتحة، وهجينة. إنّ المنظور الثنائي القومية في الحالة الإسرائيلية- الفلسطينية ومُحاولة تحديد رهانات لسياسة ما بعد قومية لا تلغي تحدي التعدُّد القومي، بل تعطيه حدّة أكثر وضوحاً بمعنى "التعدّد القومي الديمقراطي" بعبارة الباحث ألن ديكوف الذي يرسُم أفقاً سياسياً مثالياً طموحاً. هكذا يسمحُ فكر الحدود بربط الصلة بين الألفاظ المُتناقضة المزدوجة لعولمة مُضطربة بين روافد عالمية مُتعدِدة وشبكات محلية مُستمرّة.

إنّ معركة إدوارد سعيد السياسية تتموقعُ في هذا الظرف التاريخي العصيب، وفي هذا المنظور الحالم بمُستقبل سياسي مثالي في زمن الأزمة. أتاحَت النظرية المُهاجرة لسعيد التفكير في الشأن السياسي باعتباره فضاءً لصياغة ديناميات مُتناقضة لا ينبغي إنكارها في مَنظور سياسة الهوية؛ بل يجبُ الاضطلاع بهذا المشروع بأناة وحِلم. يؤمن سعيد بإمكانية بناء عالم مُختلط بالمعنى السياسي والثقافي "هجين وغير مُتجانس" بمعنى مُتعدّد وديمقراطي في الأساس. إنّ الحلم الأسمى للمُثقف المُرتحل قد يبدو مُتناقضاً مع "أخلاق مسؤولية" الرجل السياسي المُطالَب بالحفر في "ألواح الخشب الصلب"، كما يُعرّفها ماكس فيبر. قد يكون هذا التعارض ظاهرياً فقط. لا أحد في الواقع يحتكرُ الواقع أو الواقعية السياسية: الأفق المثالي، أو ما يُسمّيه الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ "مبدأ الأمل" الذي قد يكون نتاجاً لمنظور خيالي لامتناهٍ أكثر مما هو تجربة سياسية وأنطولوجية للعالم. إنّ إدوارد سعيد هو واحد من هذه

النماذج الفريدة من نوعها، إنّه وريثُ فكر الترحال في مَساره الشخصي الذي يتسمُ بالضياع والاقتلاع والمنفى.

الهوامش

١- إدوارد سعيد، الاستشراق، الشرق اختراع غربي. ترجمة عن الطبعة الفرنسية لسنة ١٩٩٧ ساي، باريس، ص ٢٧-٢٨.

٢- المرجع نفسه، ص ١٨.

٣- المرجع السابق، ص ٨٨.

٤- إدوارد سعيد، المُثقفون والسلطة، عن الترجمة الفرنسية، باريس، ساي ١٩٩٦، ص ١٠٨.

٥- الاستشراق، ص ١٤١.

٦- المُثقفون والسلطة، ص ٧٦.

٧- المرجع نفسه، ص ٧٨.

٨- المرجع نفسه، ص ٢٠.

٩- المرجع نفسه، ص ٣٨.

١٠- المرجع نفسه، ص ١٣٧.

١١- المرجع نفسه، ص ٦٠.

١٢- ملحق الاستشراق، ص ٣٧٥-٣٧٦.

١٣- إلياس صنبر، هوية الأصول، هوية الصيرورة. غاليمار باريس، ٢٠٠٤.

إدوارد سعيد، الأب المُؤسس

للفكر ما بعد الكولونيالي (١٩٣٥-٢٠٠٣)

رينولد ميشيل – مجلة شهادات – باريس

وُلِد إدوارد سعيد في القدس في سنة ١٩٣٥، ونُفيَ إلى مصر في الثانية عشرة من عمره- إنّه واحد من الفلسطينيين البالغ عددهم ٨٠٠٠٠٠ الذين طُرِدوا من أراضيهم في سنة ١٩٤٨- ثمّ هاجر إلى الولايات المتحدة في السادس عشرة من عمره، توفِّي إدوارد سعيد في نيويورك بعد معاناة من سرطان الدم في ٢٥ سبتمبر ٢٠٠٣. يُعتبرُ إدوارد سعيد مُناضلاً وناشطاً في القضية الفلسطينية، كما يُعدّ مفكراً لامعاً يتمتّع بحظوة كبيرة وسمعة عالمية. كرّس إدوارد سعيد حياته بكاملها لتدريس الأدب المُقارن بجامعة كولومبيا، كما كرّس حياته للكتابة والسياسة.

ألّف إدوارد سعيد ما يُقارب عشرين كتاباً، لكنه عُرف خُصوصا بكتابه ذي الصيت العالمي المُعنون بـ "الاستشراق، الشرق اختراع غربي" نُشِرَ في سنة ١٩٧٨. يُعتبَر هذا الكتاب الذي شكّل منعطفاً بارزاً في العلوم الإنسانية، نقطة انطلاق "للدراسات ما بعد الكولونيالية". يُصنف هذا الكتاب في عداد الدراسات متعددة الحقول المعرفية ذات المداخل المتشابكة، حيث يهدف، من جهة، إلى تفكيك منهجي للخطاب الكولونيالي رافضاً هيمنته، ومن ناحية أخرى، يُعيد المكانة المناسبة لتاريخ الدول المستعمرة سابقاً وثقافتها.

الاستشراق بناءٌ يهدفُ إلى السيطرة.

في كتاب "الاستشراق"، ومن خلال إعادة قراءة النصوص الكلاسيكية، يُبيّن إدوارد سعيد كيف أنّ أهل المعرفة في الغرب "المُسلّحين بثوابت معرفية مُجرّدة وراسخة"، والشعراء الغربيون أيضاً، قد عملوا، منذ نهاية القرن السابع عشر، على بناء صورة لشرق أسطوري وظلامي كنقيض لصورة الأنوار، صورة عن الشرق تتيحُ الممارسة المباشرة وغير المباشرة للسيطرة الغربية. "لقد عملوا على صياغة معرفة تهدفُ إلى تبرير السلطة"، كما يقول هومي بابا على وجه التحديد. هذه هي حقيقة الأمر. إنّها "عقدة المعرفة والسلطة التي خلقت بمعنى ما الشرق والرجل الشرقي وعالمه"، كما يُلاحظ إدوارد سعيد.

إنَّ الهدف من دراسة إدوارد سعيد للاستشراق هو الكشف عن التمثيل الناجم عن الغرب نفسه. "إن تحليلي للنص الاستشراقي يُركّز على الشهادة غير المرئية إطلاقاً التي قدّمتها هذه التمثيلات بوصفِها تمثيلات، وليس باعتبارها وصفاً "طبيعياً" للشرق. يتعلّق الأمر بالنسبة لسعيد بنسقٍ تَمثيلي عمِلت فيه القوى الغربية على مز القرون بسجن الشرق.

إنَّ كتاب "الاستشراق" هو المعرفة الحقيقية التي أطلقَها سَعيد كقنبلة في بركة المعارف الأكاديمية. في تحليله لتفكيك الاستشراق، يعودُ إدوارد سعيد إلى أطروحة ميشيل فوكو (١٩٢٦- ١٩٨٤) المُتعلّقة بمفهوم "الخطاب"، كما يعود إلى أطروحة أنطونيو غرامشي (١٨٩١- ١٩٣٧) الخاصة بمفهوم "الهيمنة الثقافية". من المعلوم أنَّ غرامشي يَعتبر أنَّ اللغة والثقافة مُشبعان بالمعنى والدلالات السياسية ذات الأبعاد العالمية. لكنَّ التأثير البارز على فكر إدوارد سعيد نَجمَ، كما يُلاحظ هومي بابا، من أفكار المفكر جيامباتيستا فيكو (١٦٦٨- ١٧٤٤). "بداية الاستشراق هي تأمّل في فكر هذا الأخير، وفي فكرة أنَّ بناء المعرفة ليس فقط بحثاً مجانياً؛ بل مُمارسة مكرهة عن طريق الأحكام المُسبقة للمؤسسات وللسلطة"، (هومي بابا، حوارات، العلوم الإنسانية، رقم ١٨٣١، يونيو ٢٠٠٧).

لهذا السبب نفهمُ لماذا يُعتبَر كتاب "الاستشراق" نقطة انطلاق "للدراسات ما بعد الكولونيالية".

التخلّص من مأزق الفكر المُزدوج.

إنَّ تحليل الاستشراق بوصفه نسقاً للفكر والتمثيل لا يمنحُ أيَّ مكانة للآخر، عازلاً إياه في الهامش، يدفعنا سعيد إلى التساؤل عن الفكر المزدوج ورفض الرؤى الأحادية المُتحجّرة و"الماهوية" للجماعات الإنسانية. يقاومُ سعيد ضدّ مُحاولة تقسيم الإنسانية إلى كيانات وهمية "نحن" و"هم"، "الغربيون" و"الشرقيون". بالنسبة لسعيد، هذه الفروق لا تبقى مُجرّد مُلاحظات بسيطة كما يزعمون في بادئ الأمر؛ بل سُرعان ما تتحوّل إلى إيديولوجيات للفصل وبناء الجدران والحدود.

يُلاحظ إدوارد سعيد، من ناحية أخرى، أنَّ "الثقافات مُتداخلة فيما بينها، وأنَّ مساراتها هجينة للغاية ومُتلاقحة بين بعضها البعض، لدرجة لا يمكن الفصل بينها بطريقة جذرية".

فضلاً عن هذا، يُذكّرنا إدوارد سعيد بأن "اللغات القومية ليسَت موجودة وحسب، جاهزة للاستعمال، بل لابُدّ من العمل على امتلاكها"، وأما "فيما

يتعلّق بإجماع الآراء واتفاقها بشأن هوية الجماعة أو الهوية القومية، فمهمة المثقف تتمثلُ في إيضاح أن الجماعة ليست كياناً طبيعياً أو هبة الله للإنسان، بل هي كيان مَبني ومصنوع؛ بل مُختزَع في بعض الحالات، ومن ورائه تاريخ كفاح أو فتوحات من الضروري تمثيله في بعض الأحيان"، (إدوارد سعيد، المثقفون والسلطة، ١٩٩٤).

كان يطيبُ لإدوارد سعيد أن يُعرف نفسه بنفسه -ولما لا؟ كما كان يقول- "كمُفكّر يهودي، فلسطيني، لبناني، عربي وأمريكي". لأنّ في نظر سعيد "الهوية الإنسانية ليست فقط غير طبيعية وغير ثابتة، بل هي نتيجة لبناء فكري حين تكون بمَنأى عن الاختراع المُختلق". إنّ الهوية بكلّ تأكيد "نتاج لإرادة ما" كما صرّح سعيد لمجلة "نوفيل أوبسيرفطور" في يناير ١٩٧٧. تابعَ سعيد قائلاً: "ما الذي يمنعنا في هذه الهوية الإرادية أن نوحّد بين هويات مُتعدّدة؟ أنا، أفعلُ ذلك، بكوني عربياً، لبنانياً، فلسطينياً، يهودياً، هذا أمر مُمكن. حين كنتُ صَغيراً، كان هذا عالمي، كنّا نُسافر دون اعتبار للحدود بين مصر وفلسطين ولبنان. كان بجانبي في المدرسة إيطاليون، يهود إسبان أو مصريون وأرمينيون. كانت الحياة تسيرُ بشكل طبيعي. إني أعارض بكلّ قواي فكرة الفصل هذه، كما أعارضُ فكرة التجانس القومي. لماذا لا ننفتحُ بعقولنا على الآخرين؟ هذا هو المشروع الحقيقي".

صوت القضية الفلسطينية.

كان إدوارد سعيد يُدرس في جامعة كولومبيا بنيويورك حين اندلعَت الحرب الإسرائيلية- العربية في سنة ١٩٦٧، الحرب التي ذكّرته بقوة بانتمائه الفلسطيني. أقام سعيد في نيويورك في سنة ١٩٥١، وتردّد على صفوة الجامعات الأمريكية من برينستون إلى هارفارد. كان سعيد يشعر أنه أمريكي على الرغم من أنّ وضعه كمنفي كان يُسبّب له الألم والأسى. هكذا، وجد سعيد نفسه مدفوعاً إلى البحث عن توازن لجزأين مُتباينين من كيانه، مُلتزماً في الآن نفسه بشكل كامل بالقضية الفلسطينية، لأنّها تنعطفُ في اتجاه العدالة والدفاع عن المظلومين.

يُلاحظ سعيد أن الفلسطينيين وحدهم من يُطلَبُ مِنهم نسيان ماضيهم. "باسم ماذا؟" يتساءل سعيد، كما يضيف قائلاً: "من يَحسَبُ هؤلاء الناس أنفسهم فيعملون بغير حق على حجبِ ما اقترفوه من فظائع، وفي الوقت نفسه، يقومون بالالتفاف في عباءة "الناجين؟" أليس هُناك أي حدّ، أيّ حسّ بالاحترام لضحايا الضحايا؟ أليس هُناك أيّ حاجز لمنع

إسرائيل من الاستمرار إلى الأبد في المُطالبة بامتياز البراءة لصالحِها؟"، (نقلاً عن منى شوليه، أطراف، مايو ١٩٩٨).

سعيد الذي انتمى لما يقرب من ١٤ سنة إلى البرلمان الفلسطيني في المنفى (حتى ١٩٩١)، لم يكُن مُتساهلاً إزاء إسرائيل وسياستها القائمة على الاحتقار والهادفة إلى مُحاصرة الفلسطينيين في حالة من الخضوع والانصياع. لكن هذا المُهاجم المدمِّر الذي لا يَكِلّ ضدَ النزعة الصهيونية والسياسة الإسرائيلية هو أيضاً المهاجم المدمّر لكلّ السلوكيات التي تَسعى إلى إنكار الهولوكست ومُعاداة السامية، هذه السلوكيات التي لا يُمكِنُ قبولها ولا تبريرها في أيّ وقت وفي أيّ مكان، مهما كانت الظروف. كان سعيد المثقف العربي الأول الذي اعترفَ بحقّ إسرائيل في الوجود والدخول معها في حوار. لم يتردّد سعيد أيضاً في الدفاع عن سلمان رشدي الذي كان ضحية في سنة ١٩٨٩ لفتوى أصدرَها الإمام الخميني، تبيحُ إهدار دمه بتهمة التجديف، بعدما نشرَ روايته الموسومة بـ "الآيات الشيطانية". لم يَتساهل سعيد أيضاً مع ياسر عرفات، فاتّهمه بعدم الكفاءة والفساد، كما لم يتساهل في نقد الديكتاتوريات العربية.

بصفته معارضاً لاتفاقية أوسلو، يَدعو سعيد إلى "طريق ثالث قائم على مفهوم المواطنة وليس القومية، مادام مفهوم الفصل (أوسلو) ومفهوم القومية التيوقراطية (الدينية) الاعتدادية (المُنتصرة)، سواء كانت يهودية أم مُسلِمة، لا تستجيبُ ولا تعالِجُ الوقائع التي تنتظرنا على الميدان. مفهوم المواطنة: يقتضي أنّ كلّ فرد يتمتع بالحقوق نفسها القائمة على مبدأ المساواة والعدالة التي يضمنها الدستور، وليس مبدأ العرق أو الدين، هذا المفهوم المُعارض للأطروحة التي تم تجاوزها، والقائلة بفلسطين "المُطهَرة" من أعدائها"، (العالم الدبلوماسي، مايو ١٩٩٨).

خصم أطروحة صدام الحضارات.

اكتشف إدوارد سعيد في سنة ١٩٩١ أنه مصاب بسرطان الدم المُزمن، فتخلّى عن نشاطه السياسي المُباشر، وقام بعدّة رحلات إلى فلسطين وإسرائيل، كما كرّس وقته لكتابة سيرته الذاتية "خارج المكان" التي نُشِرَت في سنة ٢٠٠٢. في سنة ١٩٩٣، التقى سعيد المولع بالعزف على البيانو في بَهو أحد فنادق لندن بعازف البيانو الشهير دانييل بارينبويم الأرجنتيني-الإسرائيلي. من هذا اللقاء عن طريق الصدفة، وُلِدَت صداقة، كما وِلِدت أيضاً واحدة من أفضل المبادرات من أجل السلام في الشرق الأوسط: "أوركسترا ديوان الشرق والغرب" يَجمعُ في ورشات عمل شبّان موسيقيين

عرب وإسرائيليين للتطلّع والعمل سوية في الاتجاه نفسه. بمبادرة من سعيد، سيسافرون معاً إلى المُعسكر النازي بوكنفالد بألمانيا.

هكذا اضطلع سعيد بمهمة التعامل مع الهويات المُتعددة والتعرّف على نفسه في صورة المثقف في الشتات يتغذّى من ثقافات مُتعددة، ويعيش بين عوالم مختلفة على غرار العديد من المثقفين والفنانين الموهوبين. بالنسبة لسعيد: "إنّ وعي المرء بالتواجد في وطنه، على حد سواء، في الأرض المأسوف عليها وفي الأرض المُرتادة للعيش". إذا كان من الصعب التعايش بشكل يومي مع هذا الوعي فإنّه يجلبُ في الآن نفسه مزايا مُتعددة. يعيش الفرد كلّ ثقافة من ثقافاته، على حدّ سواء، من الداخل والخارج، وذلك ما يسمح له بإعادة فَحص هذه الثقافات عن طريق رؤية نقدية مُتحفّظة والقيام بتحليل كلّ حدَث من منظور مُزدوج عن طريق السعي لتفكيك هذا الحدث. هذا هو نوع الرؤية الأكثر حدّة في مُعالجة الأحداث والنظر إلى العالم، الرؤية الأكثر تلاؤماً لوضع المنفي، ما يجبُ على المثقف أن يُجاهد في تبنيها كما يقول سعيد. إنّ من مهام المُثقف أن "ينبش الحقائق المنسية ويُذكّر بها، ويقيم الروابط التي يَسعى المسئولون إلى إنكارها وطمسها، وأن يُشير إلى طرائق عمل بديلة". على المثقف ألا يُغلّب أيّ شعور بالارتباط لناحية ما أو أيّ مصلحة خاصة على واجب الحقيقة.

يقول سعيد: "بعيداً عن صراع الحضارات المصطنع، يتعيّن علينا لزاماً أن نُركّز على العمل الدؤوب بشكل مُشترك من أجل ثقافات تتداخلُ فيما بينها، وتتلاقح مع بعضها البعض، وتتعايشُ فيما بينها بشكل عميق لمواجهة بعض أنماط الفهم التي تحاول أن تصرف تفكيرنا عن هذا الأمر".

يبقى سعيد مُفكّراً لامعاً، إنسانياً صلباً، مُدافعاً شرساً عن العلمانية، وخصماً قوياً "لصدام الحضارات" وكلّ النزعات القومية ضيقة الأفق. إن إدوارد سعيد، كما يؤكّد على ذلك دانييل بارينبويم "يُجسّدُ الصرامة، والنزاهة الفكرية، والتشدُد في السعي إلى الحقيقة، في عصر سادت فيه اللغات المُزدوجة والخطابات المُخادعة".

المصادر

- إدوارد سعيد، "الاستشراق، الشرق اختراع غربي"، ١٩٩٤، (١٩٨٠) ساي.

- إدوارد سعيد، "المُثقفون والسلطة"، ساي ١٩٩٤.

- إدوارد سعيد " الثقافة والامبريالية" فايارد٢٠٠٠.

- تزفيتان تودوروف، "إدوارد سعيد، الشاهد المنفي"، جريدة لوموند، ١٦-٠٥-٢٠٠٨.

- مونى شوليه، "الخارج عن المكان"، أطراف، مايو ١٩٩٨.

- كريم إميل بيطار، "إرث إدوارد سعيد"، السياسة والأدب، عدد ديسمبر ٢٠٠٣.

- ليلى داخلي، "التعوُّد على حياة المنفى"، مجلة حياة الأفكار، ١٢-١١-٢٠٠٨.

الفصل الثالث

إدوارد سعيد وثقافة المُقاومة

إدوارد سعيد وثقافة المَنفى

ليلى الداخلي – مجلة حياة الأفكار، فرنسا

عاشَ إدوارد سعيد طوال حياته في المنفى: المنفى المفروض بآلامه وأوجاعه على شخص مُجتث من جذوره. شعر دوماً أنه مُشرَد، لكنه أيضاً منفى اختاره إدوارد سعيد المُثقف الذي لا يفهم الالتزام إلا بالانفصال عن الانتماءات الأكاديمية والدعوة إلى السفر.

كتابُ إدوارد سعيد "تأملات في المنفى ومقالات أخرى" لندن، غرانتا بوكس۲۰۰۰"، هو مادة عجيبة. هذا الكتاب تجميع لعدَة مَقالات بصدد مواضيع مُتعذة: تعدُد فكر نيتشه، ورقصة البطن، والموسيقى الكلاسيكية، والاستشراق، والأدب الإنكليزي. إنّ هذا الكتاب هو بكلّ تأكيد ما يعبر عنه العنوان، تأملٌ في المنفى.

ربطَ إدوارد سعيد دوماً الاجتثاث بشكل مُعيَن بكينونة مُثقف في حالة شتات، مَحروماً من الانغراس الوطني الثابت، ومُتعالياً عن التخندق في مجال معرفي سكوني.

هذا المنفى العملي، غالباً ما فُهم بشكل خاطئ- خصوصاً في فرنسا- حين تمّ إلصاقه بمصطلح "ما بعد الكولونيالية"، أو الدراسات ما بعد الكولونيالية. إنّ هذا المنفى هو مَزيج عذب ومرّ للحرية والتيه. إنهُ تماماً الشعور الذي تُحدِثُه العودة لقراءة هذا الكتاب الذي يتكوَن من ٧٥٥ صَفحة. يجدُ القارئ نفسه في بادئ الأمر أمام رُكام من السجلات والحقول المعرفية والصور التي تتجاوزه: كيف بإمكاننا بطريقة علمية ونزيهة القيام بعرض لكتاب يُعالج مواضيع مُتعددة؟ وكيف بإمكاننا قراءة هذا الكتاب أولاً؟ هُناك طرق عديدة لتدجين هذه المادة: القراءة عن طريق شذرات، أو مُتابعة خطّ موضوعاتي، أو متابعة خطّ تسلسلي زمني للمقالات المُجمّعة في هذا الكتاب، مُحاولين إعادة تشكيل مَسار مثقف. إذا شرعنا في مُتابعة إيقاع إدوارد سعيد وتشرُده، فإنّ هذا الكتاب يرتسم كصدى لأعمال إدوارد سعيد العلمية، كما هو الشأن لسيرته الذاتية الرائعة (خارج المكان).

بينما تتعاقبُ العديد من المقالات، والمقدمات، والخطابات، والحكايات، والعروض و"التحقيقات"، فإنّ مجموعة من العناصر تتشكّل لتكوَن فكراً

فريداً ومتماسكاً بشكل عجيب.

السفر دون التفاف

طريقة سعيد في الكتابة أولاً. يدخلُ إدوارد سعيد مُباشرة في صميم الموضوع الذي يُعالِجه، جملة قصيرة، عامّة وعادية للوهلة الأولى، وهكذا نجدُ أنفسنا مدعوين لمُتابعة الطريق بتعقيداته وتشعُّباته. على هذا النحو، فإنّ المقالة التي كتبها عن عازفي البيانو والموسومة بـ "ذكريات موسيقية: حُضور وذاكرة في فنّ العازف"، ص٢٩٣))، تبدأ بعبارة تُثير الحيرة والارتباك. "للعازفين تأثير قوي على حياتنا الثقافية". يُسافر إدوارد سعيد بين ثنايا المُفسّرين للآداب والموسوعات المعرفية، ليقيمَ في نهاية المطاف مُقارنة مع كتابة المقالة. نقرأ في هذه المقالة "الفن الشعري" لسعيد كاتب المقالة وعازف البيانو: "إنّ المقالة مثل عزف الموسيقى؛ تبقى ظرفية، ومسلية وشخصية. وكُتّاب المقالات، مثل عازفي البيانو، يَهتمون باليقينيات: إنّ هذه الإعمال الفنية تستحقُ دوماً قراءة نقدية تأملية باستمرار. خُصوصاً أنه ليس في مقدور أيّ عازف أو كاتب مقالات أن يُقدّم قراءة نهائية، مهما كان نوع تأويله. الأصالة الأساسية لهذين النوعين (الموسيقى والمقالة) هو ما يجعلهما يتّسمان بالصدق والحيوية" ص (٣٠٨).

هكذا، فإنّ المقالة النثرية لسعيد تقودنا تماماً لإجراء مُقارنات، والانتقال من عالم إلى آخر.

ثمّة رابط ثانٍ جاد لهذه المقالات. رابط قد يبدو أقلّ أصالة، لكن يتم استكشافه في هذا الكتاب بطريقة فَريدة جداً؛ يستخدمُ إدوارد سعيد هذا الرابط بحرية ألفها في لغات كثيرة وعوالم ثقافية مُتعدّدة. هكذا يُحاورفوكو ابن خلدون في "(السلطة في مُخيّلة فوكو)"، ص (٣٢٠- ٣٣٠) حين يقارن إدوارد سعيد بين رؤيتهم للتاريخ من جهة، واهتمامهم بالنصوص وبالبناء الإنساني لنظام مُتماسك من جهة أخرى. توضّح السهولة التي ينتقل بها سعيد في عوالم عديدة يفصلُ بينها مُعظم الاكاديميين الجانب المهم جداً لمساره الفكري الذي يَعود إليه في "سياسة المعرفة"، ص (٤٨١-٤٩٦) يحكي إدوارد سعيد أنه سُئِل خلال إلقائه لمُحاضرة من طرف امرأة سوداء ذات سمعة كبيرة انتقدتهُ لعدم ذكر الكثير من الكتاب غير الأوروبيين، وعدم ذكر الأدب النسوي. لم يعرف سعيد الذي أُخِذَ على حين غرّة كيف يجيب، يبقى الارتباك الذي ظهر عليه خير دليل: "سيكون من غير المجدي أن أنكِر أنّ هذا الحوار قد أربكَني. من بين أمور أخرى،

كُنت مُستاءاً من أنَ موقفي قد تمَ تحريفُه على هذا النحو، وأنَ جوابي كان أخرقاً للغاية"، جعل هذا الوضع إدوارد سعيد أمام موقف مُتناقض انكشف، على حد سواء، بشكل علمي وحميمي، دَفعهُ إلى إعادة النظر في بنائه النقدي للإمبريالية (خُصوصاً في الاستشراق) كما دفعَهُ إلى التمييز بين هذا النقد والسياسة الهوياتية للمعرفة. يعود إدوارد سعيد لأعمال (فرانز فانون وكتابات إيمي سيزار(خُصوصاً عبارته الشهيرة: "ليس في مقدور عرق أو شعب أن يحتكرَ الجمال والذكاء والقوة، فثمة مكان للجميع في موعد النصر"، تحمل إدوارد سعيد مسؤولية موقفه الذي غالباً ما تمَ تصويره بشكل كاريكاتوري، غير أنه موقف دقيق للغاية؛ بل موقف في المسار الصحيح: "ما يحدث دوماً على مُستوى المعرفة هو المزج بين الواقع وبين علامات ورموز الحرية والنظام: أودُ أن نتمتّع باسم ما، واعتبار ما، وذلك بهدف أن نَحظى بهوية ومكانة مُعينة. في الواقع، يعني هذا الأمر أن تكون عربياً أو زنجياً أو أندونيساً مُستقلاً وما بعد كولونيالي، فإنَ هذا ليس برنامجاً كما ليس عملية ولا رؤية. إنَ هذا الأمر ليس أكثر من عملية سهلة يمكن أن ينبثق منها عمل حقيقي وجاد"، لا يسقطَ إدوارد سعيد في التقوقع السياسي والوجودي، بل يستخلص من ذلك درساً مَعرفياً: فمن خلال المقارنة، ومن خلال الروابط القائمة بين الأعمال الأدبية، بإمكاننا الخروج من الوضع الشاق الذي يُسببه الانتماء للهويات القاتلة. لهذا يَدعو سعيد إلى حبِ العالم؛ أي الإنتماء إلى "العالم الرحب ذي النوافذ المتعددة؛ نوافذ الثقافة الإنسانية" التي يُطبقها سعيد مُوضحاً الروابط التي تتحدّد في "قلب الظلام" لكونراد، و"موسم الهجرة للشمال" للروائي السوداني طيب صالح.

مواجهة الغربة:

يتعارضُ سعيد بشكل طبيعي مع كلِ أشكال الانتماء الهوياتي، كما يتعارضُ أيضاً مع رؤية المنفى كهوية رومانسية: "لا ينبغي للهامشية والتشرّد أن يشكّلا، في رأي، موضوعاً لتمجيد ما، بل يجبُ وضع حدّ لحالنا كهامشيين ومُشرّدين، وذلك لكي يتمكّن العديد من الناس، وليس القليل، التمتع بالنعم التي حُرموا منها على مرّ العصور، ضحايا مفاهيم العرق والطبقة أو الجنس"، ص (٤٩٦). لأنَ وضع المنفي يُسببه له الألم: "المنفى هو الصدع الذي حُفر إلى الأبد بين الكائن البشري ووطنه الأم، بين الفرد وبيته الحقيقي، كما أنَ الحزن الذي يُسببه المنفى لا يُمكِن التغلُب عليه"، ص (٢٤١). كما في سيرته الذاتية "خارج المكان"، يقيمُ المنفى بشكل مُؤلم

فصلاً بين "إدوارد" و"سعيد". إنَّ المقالات التي كتبها عن مصر بعنوان "طقوس مصرية"، ص٢١٧ و"القاهرة والإسكندرية"، ص (٤٣٧) تُعتبَرُ وصفاً لحالته كغريب عن ذاته، هذا الوضع الخاص الذي يُجسّده سعيد لا كفلسطيني أمريكي، ولا كأمريكي من أصل فلسطيني، بل كفلسطيني مُهاجر في مصر في المجتمع الفرنكفوني، لينتقل بعد ذلك إلى نيويورك وليس أمريكا (ليشتغل هُناك على نُصوص اللغات الأوروبية. "إنَّ مصر ليست فقط بلداً أجنبياً، بل هي بلد خاص"، ص ٢١٧. إنَّ انزياح إدوارد سعيد عن المركز لم يَبدأ عند وصوله إلى الغرب؛ بل مُنذ طفولته في القاهرة. تُظهر هذه المقالات المنفى الأول، منفى اللغة أولاً الذي جعل اللغة العربية لغة غائبة في طفولة إدوارد سعيد التي تكلم خلالها الإنكليزية، ثم منفى الوطن ثانية، بما أنَّ تلك المدينة "القدس" مدينة طفولته مُنِعَت عليه ووُصِفَت على أنها خطيرة ومثيرة للقلق.

فضلاً عن هذا، عاش سعيد أيضاً منفى ثقافي، منفى طفل ترعرع في مصر واعتادَ على سَماع أسماء القناصل الاستعماريين أمثال كروم وكيتشزر، أكثر ممّا ألف سماع أسماء على غرار هارون الرشيد أو خالد بن الوليد. ص (٥٠٣).

استطاع إدوارد سعيد انطلاقاً من وضعِه الشخصي تطوير نظرية الغرائبية. يُمكن للمنفى أن يمسّ جميع الناس، والغرائبية هي نقيضُه. ترتبطُ الغرائبية بنوع من العمى، وبعدم القدرة على التخلّص من الذاتية. هذا التأمل المركزي هو ما أسّس نقدَ سعيد للاستشراق الذي فُهِمَ غالباً بشكل سيء. كان هذا التأمل النقدي مَصدر إعجاب إدوارد سعيد وتقرّبه من مُفكّرين وفنانين مثل أدورنو، وكونراد، وسويفت، وأدونيس، وأورباخ، وغلين غولد.. الذين رافقوه في مَسيرته الفكرية، وغالباً ما كان يستشهدُ بهم. ولأنَّ المنفى كان حاضراً بشكل دائم في حياة إدوارد سعيد، فذلك على الأرجح ما كان يُعذّبه منذ طفولته دون أن يكون في حاجة إلى الرحيل ليشعرَ بالاجتثاث. وجد إدوارد سعيد في المنفى انغراساً وامتيازاً للرؤية الصائبة، دون أن يتوقّف عن انتقاد تمجيد وضعه وأمثَلته "أمثَلَة" جعل الشيء مِثالياً (خُصوصاً الأمثلة في الفن). يرى سعيد في المنفى إيقاعاً ووطناً في حالة من الانقطاع وعدم التماسك: "المنفى رحيل وإزاحة عن المركز، إنّهُ حالة طباقية، وبمُجرّد أن يتعوّد المرء على وضع المنفى، حتى تبرز من جديد قوة المنفى المُخلخلة للاستقرار"، ص(٢٥٧). لم يجعل سعيد من المنفى حليفاً أو صديقاً، لأنه حتى لو وجد لميوله الفنية مَنهجاً

في المنفى بالشكل الذي يطلق عليه سعيد "الطباقية" التي أخدها من قاموس الموسيقى، فإنّه يُحارب هذا المنفى بكلّ جوارحه حين يمس الفلسطينيين. إنّ الوضع الشمولي والفكري للمنفي ليس شبيهاً بوضع اللاجئ. بهذا ينضمُّ إدوارد سعيد إلى عمل صديقه الشاعر الفلسطيني الراحل مؤخراً محمود درويش الذي يقول: "ولكن أنا المنفي"، ص (٢٤٨). ويمكن للمرء أن يعتقد اليوم أنه لأمر مرير ومثير للسخرية معرفة أنّ هذين المفكرين الفلسطينيين الكبيرين، هؤلاء المنفيين، قد توفّيا في العمر نفسه (٦٧) سنة (في مُستشفيات أمريكية بعيداً عن الوطن، لكن إذا كان درويش ربط دائماً مَنفاه بمنفى شعبه، فإنّ سعيداً، كان دائماً، بل أراد، أن يكون في "مكان قائم بين عالمين"، ص (٦٨٧- ٧٠٣). لم يُلزِم سعيد مساره بمسار الفلسطينيين؛ على العكس من ذلك، كان يعلم تماماً أنه مُجتث كالفلسطينيين في مكان آخر من العالم.

التأكيد على ضرورة الالتزام

"تأملات في المنفى" هو أيضاً وبطبيعة الحال كتاب سياسي، كما هو الحال دائماً مع سعيد، كتاب عميق نوعاً ما وغني بالأفكار. هكذا في مقالة "المعارضون، الجماهير، دائرة أهل الاختصاص والمجتمع"، يستهدفُ النقد، كالعادة، الحواجز القائمة بين المعرفة والسياسة: "أنا مُقتنع بأنّ الثقافة تعمل بشكل فعّال على طمس الانتماءات الحقيقة؛ بل جعلها مستحيلة، الانتماءات التي توجدث بين عالم الأفكار والبحث العلمي من جهة، وعالم السياسة القائمة، وسلطة مشاريع الدولة، والقوة العسكرية من جهة أخرى"، ص (١٦٧). كما ينتقدُ سعيد في موضع آخر الدور المنوط بالخبراء: "يتم خنقُ خطابنا السياسي من قِبَل تجريدات ضَخمة تمنعُ أيَ تفكير، إذ يشملُ هذا الأمر الإرهاب، والشيوعية، والأصولية الإسلامية، وعدم الثبات على الاعتدال، والحرية الاستقرار، والتحالفات الاستراتيجية". تفكيرُ إدوارد سعيد في المنفى هو على وجه التحديد تفكير في الحرية الفكرية التي يدفعُ بها في عدّة جبهات، إذا كان من اللازم على المرء أن يتقبّل اجتماعياً القيام بالدور المنوط به، وتقبُّل هويته ووضعه، فإنّه من الواجب على الحياة الفكرية أن تمنحَ لكلّ واحد الوسائل للقيام بهذه المهام. ما يُشكّل معركة في الخارج يجبُ أن يصبح تفاعلاً وتبادلاً في العالم الفكري. عندما نقرأ الصفحات المكرّسة للحرية الأكاديمية، ص (٤٩٧- ٥١٨) نندهشُ من العزم على الإيمان بيوتوبيا المعرفة المحرزة والقادرة على تحقيق المصالحة. رُبَما هذا تجديد للطريقة التي يُفكّر بها سعيد في حياته وفكره،

وذلك بالحفاظ على المسار الفكري نفسه. بالنسبة لسعيد، شكّلت المعرفة تحرراً وانغراساً؛ هُنا يكمُن بكل تأكيد إيمانه وطوباوياته. ليس في مقدورنا سوى أن نحلم بالإيمان معه على أن "الانضمام إلى المجال الأكاديمي يَعني عندئذٍ الشروع في السعي غير المتناهي للبحث عن المعرفة والحرية"، ص (٥١٨).

من الأكيد أنّ سعيداً يستخدمُ هذه الحرية لذاته ولعمله، رافضاً أن يكون الإنسان الذي يَتخندق في مجال أكاديمي واحد، أو الرجل الحامل لقضية واحدة. كتابه "تأملات في المنفى" كمجموعة من المقالات، خير مثال على ذلك. يبقى إدوارد سعيد إنساناً مُتسماً بالفضول المعرفي وكاتباً مُلتزماً، ذاك هو الشخص الذي نستمعُ إليه حين نقرأ مقالته عازف البيانو المَذكورة سابقاً، أو مقالته عن جيلو بونتيكورفو (مخرج فيلم معركة الجزائر) الذي التقى به سعيد في روما. تسمحُ لنا هذه المقالة اكتشاف خيبة سعيد كمُعجَب حين يكتشفُ بونتيكورفو متقوقعاً في منزله الروماني مع كلبه تقوقعاً شبيهاً بمواقفه التي مَضت عليها عشرون سنة. أرهقَ إدوارد سعيد هذا المخرج الإيطالي بالأسئلة؛ بل دخلَ معهُ في صراع بصدد تعريف الطباق. ما لم يفهمهُ سعيد هو لماذا بقيتْ القضية الفلسطينية مُبعَدة ومقصية من التمثيل في فيلم شبيه بفيلم "معركة الجزائر"، يختم سعيد قائلاً: "رُبّما كنتُ فاقداً للصبر ومُزعِجاً ولحوحاً مع بونتيكورفو".

لكن، لا يتّخذ فقط الالتزام هذا الشكل الذاتي والمُسافر في مَقالة سعيد. فقد تمّ عرض الالتزام وتبريره بكلّ حزم، خُصوصاً في إحدى النصوص الأخيرة "التحدي واتّخاد موقف" الذي هو عبارة عن مُحاضرة ألقاها في مُجتمع مُتعلّم، حيث عبر فيها عن الواجبات الستة للأكاديمي-المُثقف: حين يُدرِّس الأكاديمي المُثقف فإنّهُ يمارس دوره المنوط به في مجال اختصاصه، لكن يستطيعُ؛ بل يجبُ عليه، أن يوسّع آفاقه بصفته مثقفاً. فالأكاديمي يجب أن يتنقل من قضايا الجامعة إلى قضايا العالم. يجبُ على المثقف أن يُنمّي "النزوع الفكري" بصفته مُعارضاً للتوافقات والأرثوذوكسيات، إنّ دور المثقف هو الاشتغال كنوع من الذاكرة العلنية، التذكير بما تم طمسه وتجاهله، والعمل على إقامة الروابط. "... يجبُ على المُثقف أن ينأى عن السلطة، ويبقى على مسافة من السلطة التعسفية المُتمركزة لمجتمعنا، يجبُ عليه أخيراً "اتّخاذ موقف". هذا ما يستخدمُه طبعاً إدوارد سعيد في جوابه على صراع الحضارات "صراع التعريفات"

الذي يختم به الكتاب.

إدوارد سعيد، الشاهدُ المنفي

تزفيتان تودوروف – مجلة العالم

يُعتبر كتاب "تأملات في المنفى" الذي يضمُّ مجموعة من المقالات، أحدثَ كتاب نشرَهُ إدوارد سعيد بنفسه (في سنة ٢٠٠٠)، يُشكّل هذا الكتاب إلى جانب "الاستشراق" و"خارج المكان" واحداً من الكتب المَرموقة في نتاج إدوارد سعيد الفكري. جمع إدوارد في هذا الكتاب قرابة خمسين مقالاً كُتِبَت ما بين ١٩٦٧ و١٩٩٩.

يُعتبَرُ إدوارد سعيد واحداً من المثقفين الأكثر شهرة والأكثر نفوذاً في العالم. لقد عاش إدوارد الذي ألّف ما يقارب عشرين كتاباً حياة مُتعدّدة الاهتمامات؛ ناقد أدبي في بداية حياته مُتشبّع بفكر جورج لوكاتش وإريخ أورباخ، أما شُهرتُه فتعود للأعمال التي أنجزها بصدد الهويات الثقافية، وصدام الثقافات، والقوميات والنزعات الإمبريالية. فضلاً عن هذا، كان إدوارد سعيد واحداً من الأصوات الأكثر تأثيراً في الدفاع عن القضية الفلسطينية، مُشيراً في الوقت نفسه إلى مُعاناة الشعب اليهودي من الاضطهاد والإبادة.

كان لدى إدوارد سعيد شغف كبير بالموسيقى، كما كان مُتأثراً إلى حدّ كبير بفكر الفيلسوف الألماني تيودور أدورنو وعازف البيانو الكندي غلين غولد. لقد كان سعيد نشيطاً لا يكل، مُتسماً بفضول معرفي لا يشبع، بحيث لم تتخلّل حياته أيّ فترات من الراحة.

وِلِد إدوارد سعيد في القدس في سنة ١٩٣٥، و ترعرع في القاهرة حيث درس في مدرسة بريطانية، ثم رحل في السادسة عشرة من عمره إلى الولايات المُتحدة، وتنقّل بين جامعاتها الأكثر شهرة وتميزاً (من برينستون إلى هارفارد)، قبل أن يشرع في التدريس انطلاقاً من سنة ١٩٦٣ في جامعة كولومبيا (نيويورك)، حيث بقي إلى نهاية حياته. خلال سنواته الأولى في الولايات المتحدة، بدأ إدوارد سعيد ينصهرُ في نمط الحياة الأمريكية ونموذجها السائد. غير أنّ الحرب الإسرائيلية- العربية في سنة ١٩٦٧ شكّلت صدمة في فكر إدوارد سعيد، فدفعتهُ إلى التفكير في انتمائه الأصلي والسعي إلى تحقيق توازن بين مُكوّنات كيانه؛ نصف شرقي ونصف

غربي.

حقق إدوارد سعيد هذا التوازن في إعادة التفكير بشأن انتمائه الشرقي في كتابه "الاستشراق" الذي نُشِر في سنة ١٩٧٨، والذي حقّق نجاحاً منقطعَ النظير (تُرجِمَ الكتابُ إلى ستة وثلاثين لغة) كما أُعيدَ نشرُه في طبعة مزيدة في سنة ٢٠٠٥ (في دار النشر ساي). خُصص هذا الكتاب لدراسة الخطاب التنميطي الذي صاغهُ مجموعة من الكتاب والعلماء والسياسيين الغربيين عن "الشرق".

وقعَ حدثٌ جديد في حياة إدوارد سعيد في سنة ١٩٩١، حين اكتشفَ أنه مصابٌ بسرطان الدم المزمن. أجبرَ المرض إدوارد سعيد على التخلي عن نشاطه السياسي المُباشر، فانكفأ في تأمُل قضايا وجوده الخاص: فقام برحلات عدّة إلى فلسطين وإسرائيل، ثم كتب سيرته الذاتية الرائعة "خارج المكان" في سنة ٢٠٠٣ التي أتاحَت له إعطاء شكل ومعنى لسنواته الثمانية عشرة الأولى من حياته.

حتى وفاته في سنة ٢٠٠٣، بقي إدوارد سعيد مفعماً بالنشاط والحيوية، بل أكثر من ذي قبل. بالتعاون مع دانييل باربنويم، أنشأ الأوركسترا العربية- الإسرائيلية، والديوان الغربي- الشرقي، واستمرَ في الكتابة عن الإنسانية والموسيقى وفي شأن أسلوب والفنانين وأفكارهم في وقت مُتأخّر.

المقال القصير هو الشكل التعبيري الذي يُفضّله إدوارد سعيد بشكل أكثر، يتيحُ هذا الشكل التعبيري في لمحة واحدة مَعرفة ميادين اهتماماته المُتعدّدة، من النقد الأدبي إلى السيرة الذاتية، مُروراً بالاستشراق ثم النظرية النقدية، والثقافة المصرية، والقضية الفلسطينية والموسيقى. تُعتبَر المقالات الأربع أو الخمس الأخيرة من كتاب سعيد "تأملات في المنفى" (الاكثر ثراءً من الناحية الفكرية) استمراراً في التأمل بصدد المنفى الذي بدأه إدوارد سعيد في وقت سابق. تُشكّل هذه المقالات إلى جانب المقدمة الأخيرة "للاستشراق" نوعاً من الوصية الروحية.

العودة المستحيلة

يُدرك إدوارد سعيد في وقت مُبكّر من حياته أنه يعيش بهوية مُتصدّعة: فلسطيني تلقى تعليمه في مصر، يحملُ اسماً نصفه إنكليزي (إدوارد)، ونصفه عربي (سعيد)، وجواز سفر أمريكي. هذا على الأرجح ما جعل إدوارد سعيد في نهاية دراسته العليا لا يشعرُ بأيّ إغراء للعودة إلى

"الوطن" (غير الموجود)، كما فَهِم سعيد سريعاً أن الرجوع أو العودة الكاملة إلى الوطن تبقى أمراً مُستحيلاً. بدأ يتعلّم إدوارد سعيد كيف يربط بين جزأين متباينين جداً من كيانه، حيث انتهى به المطاف إلى التعرُّف على نفسه في صورة المثقف في الشتات، يسكن مدينة كوسموبوليتانية (عالمية) كنيويورك. لم يَغِب عن ذهن إدوارد سعيد أنه بهذه الحالة يتبع نموذجاً العديد من المُفكّرين والفنانين اليهود.

يكتشفُ إدوارد سعيد أنّ هذه التجربة، بغضّ النظر عن طابعها الاستثنائي، فهي تُجسّد بالإضافة إلى ذلك واحدة من السمات الأكثر تميزاً للعالم الحديث: تسارع الاتصالات بين الثقافات، والطابع المتغير للثقافات، والتعدد الداخلي لكلّ هوية. فـ "الاستشراق" بناء مُصطنع كما هو الشأن "للاستغراب" السائد لدى أعداء الغرب. لهذا السبب، كان إدوارد سعيد خصماً صلباً ضدَ أطروحة "صدام الحضارات".

إذا حدث المنفى في ظلّ ظروف مواتية، فإنّهُ يوفّر العديدَ من المزايا تُمكّن الإنسان من النظر إلى ثقافته من الداخل والخارج في الوقت نفسه، الشيء الذي يسمحُ له بإعادة فحصِ هذه الثقافات بعين ناقدة. فلا ينخدع بالخطابات ولا بالتنميطات. يعيش المنفي دوماً "خارج المكان"، وفي الاتجاه المعاكس، يبقى إنساناً هامشياً، لكن متمسكاً بوضعه كامتياز.

يُقيم سعيد تقارباً واتّصالاً بين هذا الشرط وشرط المثقف عُموماً. فالمثقف بالنسبة لسعيد عليه أن يبقى في حالة مُعارضة دائمة لمواجهة السلطة، كما يتوجّبُ عليه أن ينأى عن الانتماءات الضيقة والمُتشرنقة للنزعات- الإثنية، والقومية، والدينية- لأنّ هذه الانتماءات المتقوقعة والمنغلقة لها عواقب وخيمة تجعلُ المثقف يحيدُ عن مَسار العدالة وقول الحقيقة. لهذا كان إدوارد سعيد مُدافعاً شرساً عن العلمانية، وخصماً قوياً لكلّ النزعات القومية المنغلقة: أتاحَ هذا الموقف لسعيد أن ينتقدَ بالحدة نفسها الحكومة الأمريكية والقيادة الفلسطينية.

إذا كان لابُدّ من تحديد انتماء إيديولوجي لإدوارد سعيد، فلن يكون هذا الانتماء، رغم بعض أوجه التشابه، ماركسياً ولا حتى ما بعد البنيوية المُطابقة لذوق العصر في الجامعات الأمريكية (النظرية الفرنسية)، بل انتماءاً إنسانياً (النزعة الإنسانية) شريطة أن تكون هذه النزعة بحقٍ عالمية وتكفّ عن التطابق والتماهي مع نزعة التمركز الأوروبي: لذا، يَغدو مُمكناً؛ بل ضرورياً، انتقاد المُمارسات التي حَدثت في الماضي باسم المثل

الإنسانية.

إدوارد سعيد: المفكّر الإنساني

لن نُفاجأ من موقف إدوارد سعيد المثقف الإنساني الذي لا يتوقف عند تحليل شكلي بحت للنصوص الأدبية؛ يفصمُ علاقتها بالتجربة الإنسانية ويشوهها. مرّة أخرى، يجب علينا أن نفتح آفاقنا وألا نُطابق التوجهات الإنسانية مع بعض المُمارسات النقدية الأوروبية المُبتذلة. يكتب إدوارد سعيد قائلاً: "وحدها العقول التي تبقى بمنأى عن التجربة المباشرة لفتنة الحرب والتطهير العرقي والهجرة القسرية والتمزّقات التعيسة، قادرة على صياغة نظريات إنسانية خلّاقة".

بصفته مثقفاً ذا نزعة إنسانية، يبقى إدوارد سعيد على استعداد لتحدي القوى المؤثرة وتوافقاتها القائمة، باسم التزام لا هوادة فيه، وذلك لصالح القيم العالمية، الشيء الذي جعل إدوارد سعيد يحظى بإعجاب شديد.

لقد دفعَ إدوارد سعيد ثمناً غالياً لالتزامه: أُحرِقَ مكتبه في الجامعة، وتلقى هو وعائلته العديد من التهديدات بالقتل، كما تمّ التضييق على كتاباته والنظر إليها بعين الارتياب في العديد من بلدان العالم.

رغم كلّ هذا، بقي إدوارد سعيد على قناعة تامّة بأن: "القضية الرئيسية التي تعترضُ المثقف اليوم هي قضية "المعاناة الإنسانية" وكيفية التصرف وفقاً للمبادئ و القيم". كان إدوارد سعيد مُفكراً لامعاً، كما كان إنساناً سخياً وودوداً، لا يُنسى لجميع الذين عرفوه.

"إدوارد سعيد. الانتفاضة الثقافية"

عمار قنديل – أكت فابيلا- قراءات

يُعتبَرُ إدوارد سعيد من أهمّ المفكّرين الذين بَصموا مُختلف مجالات المعرفة. لقد درسَ بعمق فكري الكائن البشري دون اجتثاثه من وضعِه السياسي. جسّد إدوارد سعيد الناقد الأكاديمي الفلسطيني الأمريكي هذه العلاقة بين المُفكّر والعالم. انطلاقاً من هذه العلاقة المركزية، يتتبّع الباحث إيف كلفارون المُساهمة الفكرية لهذا المثقف الكوني في مَجال النقد الأكاديمي في كتاب موسوم بـ "إدوارد سعيد. الانتفاضة الثقافية".

يتزامن إصدار هذه الدراسة باللغة الفرنسية مع الذكرى العاشرة لرحيل هذا الناقد الأكاديمي، والذي تمّ الاحتفاء بذكراه بعددٍ من مجلة "النقد" في فرنسا. إنّ كتاب إيف كلفارون الذي صَدر عن منشورات كيمي يُذكّرنا بغياب كُتب نقدية باللغة الفرنسية تتناولُ الإرث الثقافي لإدوارد سعيد، ويُقدّم لمحة عامة ومُعمقة عن هذا الناقد الذي كان في الآن نفسه "مُثقّفاً مُلتزماً، وناقداً أكاديمياً، وسياسياً". تكمُن أهمية كتاب كلفارون في قائمة المراجع التي تشملُ أعمال سعيد التي نُشِرَت في الترجمة الفرنسية أو بالإنكليزية بالنسبة للأعمال التي لم تُترجَم بعد.

تتضمَن الببلوغرافيا أيضاً متناً من الدراسات النقدية، مُعظمها باللغة الانجليزية. يُقدّم الباحث إيف كلفارون جوانب من الفكر النقدي لدى إدوارد سعيد بشكل موضوعاتي. هكذا يتحدّث الباحث عن "سعيد، المفكر في العالم"، و"سعيد، الناقد المقارناتي"، و"سعيد والعالم ما بعد الكولونيالي" في الأجزاء الثلاثة الأولى من الكتاب، مُكرّساً الجزء الأخير لتلقّي أعمال إدوارد سعيد. يهدفُ هذا الكتاب إلى تقديم قراءة عامّة لأعمال سعيد النقدية، دون أن يفصل بين أفكار الرجل ورهاناته الشخصية في منفاه، وموقفه المهني في الجامعة الأمريكية، وحضوره بصفته مثقفاً في وسائل الإعلام في الساحة الأمريكية، إضافة إلى التزاماته السياسية في الكفاح من أجل تحرير الشعوب؛ وفي المقام الأول، الالتزام من خلال مَنظور النضال الفلسطيني.

إدوارد سعيد في الدراسات الأدبية الفرنسية

لا يزالُ إدوارد سعيد هش التلقي في فرنسا، وإيف كلفارون على صواب

في طرح هذا التساؤل عن التلقي "المشبوه والضعيف" لأعماله. يشير الباحث كلفارون في البداية لمصلحة الدراسات الأدبية الفرنسية في الاستفادة والتفاعل مع أعمال إدوارد سعيد "الوفيرة والانتقائية". في الواقع، تتم قراءة أعمال سعيد والتفكير فيها ومناقشتها في مُختلف التخصصات: الأدب والفنون، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وكذلك العلوم السياسية، وغيرها من المجالات الفكرية. أستاذ الأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك، كان سعيد ناقداً أدبياً ومُنظراً في الدراسات النقدية، على حد سواء، انطلاقاً من مُمارسته الفكرية الخاصة.

كما يُلاحظ إيف كلفارون، يتميز التنظير السعيدي (نسبة إلى إدوارد سعيد) بالإرادة في التوفيق بين النشاط النقدي والالتزام السياسي ضدّ كلّ أشكال الإمبريالية. من هنا، رُبّما، تكمُن صعوبة التلقي الكبير لأعمال سعيد في الدراسات الأدبية الفرنسية. وفقاً لتصور إيف كلفارون، يَبقى الشغل الشاغل لسعيد هو إدراج دراسة الأدب في سياق ثقافي وتاريخي بدل إقحامه في النظرية المجرّدة ومن ثمّ السعي إلى تثبيت معنى سياسي في المُمارسة الأدبية- مَنظوران يعترفُ الباحث "بغيابهم وتهمشيهم في الدراسات الأدبية الفرنسية"، (ص ٨).

بالتأكيد، انصبّ تفكير النقاد الفرنسيين على أشكال التفاعل بين المُجتمع والتمثيلات الأدبية، لاسيما مع تيار سوسيولوجيا الأدب. بالنسبة لإدوارد سعيد، لقد حاول دراسة هذه التفاعلات مع الوعي بعلاقات القوة التي تُغذّيها أفكار الهيمنة بشكل مُضاعف في سياق تصوُّر غوته عن الأدب العالمي. وبالتالي، قدّم سعيد "أخيراً، بُعداً جديداً ما بعد إمبريالي"، ص (٥٧). أتاحَ لجميع أصوات شعوب العالم التعبير عن نفسها، مُتجاوزاً بذلك الانغلاقات القومية.

"الدنيوية" باعتبارها مُبدأ النقد الأدبي

إنّ دراسة النصوص الأدبية يجبُ أن ترتكزَ على مفهوم "الدنيوية" الذي، كما يكتبُ إيف كلفارون "قد يصبحُ مبدأ الاتّجاه المقارَن في الأدب"، ص (٤٦). هكذا يُقدم إدوارد سعيد باعتباره "مُفكراً في العالم "، والذي في نظره تكمُن المهمة الرئيسية للناقد في التفكير في أوضاع الشعوب من مُختلف الثقافات تحت شعار الإنسانية. وفي نبذ أيّ تصنيف هوياتي للكائن البشري، انطلاقاً من موقع جغرافي أو انتماء ديني أو ثقافي. إنّ "الدنيوية" تعني في المقام الأول حسب إيف كلفارون "الوقائع التي تجري في العالم"، وواقع الكائن المشدود إلى العالم. إنّ الدنيوية تعني تفكير المرء في ذاته،

والتفكير في الآخرين انطلاقاً من انتماء النصوص الأدبية إلى العالم، العالم الذي يخلقه الكائن البشري سياسياً وتخيلياً- بهذا يتشكّل التصور المحوري (للمفهوم- السراج) لدى سَعيد عن الدنيوية. يقيمُ كلفارون تقارباً بين مفهوم الدنيوية لدى سعيد ومفهوم "الكائن- هُنا" لدى هايدغر أو كما يكتب "الكائن في العالم، كائن مَقذوف في العالم، وليس روحانية مُنفصلة عن الأشياء" (٢٢). بالمقابل، يجب أن نتأمل أيضاً القراءة التي يُقدمها ليفناس لمصطلح الدنيوية (الوجود هُنا) مُنتقداً بذلك فلسفة هايدغر وهوسرل. إنّ "الهُنا" لا يتضمَن فقط كينونتي وحدي، بل أيضاً "الهُنا" هو أيضاً مكان لكينونة الآخر. إذا كان "الهُنا" قد دفع ليفناس إلى القول بأن الأخلاق هي الفلسفة الأولى وليست الأنطولوجيا، فإنذ العالم باعتباره فضاءً هو الذي جعل سعيد يقول حسب عبارة كلفارون بأن "قضية العلاقة بالآخر أكثر راديكالية من قضية الكينونة، حيث يعطي الأولوية للأخلاق بدل الأنطولوجيا"، ص (١٠٣). هكذا، فإن تعلق سعيد بمفهوم الوعي في فينومونولوجيا هوسرل يجبُ مُناقشته جنباً إلى جنب مع أخلاقيات ليفناس.

إنّ مفهوم الدنيوية يَرى أن النصوص الأدبية تنتمي إلى "العالم"، بمعنى أنها تُشكّل جزءاً من العالم الاجتماعي، وبطبيعة الحال، من اللحظات التاريخية التي أنتِجَت فيها وتمّ تأويلها"، ص (٢٥). إنّ مَشروع الناقد، في منظور إدوارد سعيد، هو مَشروع سياسي يتطلّب النظر إلى النصوص الأدبية باعتبارها "أحداث" في المُجتمعات التي انغرسَت فيها مع مؤلفيها. لقد شدَد إيف كلفارون على فهم اللغة مع أفكار ميشيل فوكو التي نهلَ منها سعيد. بقراءته لنيتشه، يكتب فوكو بأنّ الحدث "هو علاقة القوى التي تتقهقرُ فتعيشُ نكوصاً وانكفاءً؛ إنّه سُلطة مُصادرة، مُعجم من المُفردات التي تُعاد صياغتها وتستخدمُ ضدَ مُستعمليها؛ إنّه سَيطرة تضعفُ وتتلاشى وتسمّم نفسها؛ إنّه سَيطرة أخرى تتسلّل بخفاء". يفحصُ إدوارد سعيد، في مَنظور قريب من منظور ميشيل فوكو، العلاقة بين المعرفة والسلطة حين يقول: "إن الوعي النقدي" يجبُ أن يأخذ بعين الاعتبار واقعَ القوة والسلطة- وكذلك مُقاومة الإنسان والحركات الاجتماعية للمؤسسات السلطات والمعتقدات الدينية- التي هي حقائق تجعلُ النصوص مُمكنة حين تعهد بها إلى القرّاء، فتثير بذلك انتباه النقاد"، ص (٢٣). تمَ الحديث مرّات عديدة عن علاقة فوكو- سَعيد في الخلاصة التي قدمها إيف كلفارون بصدد موضوع العلاقة بين المثقف والسلطة. بمصطلحات مثل "الوعي النقدي"، وبتصوّر مُختلف عن مَكانة المثقف ودوره في مواجهة

السلطة، يَسعى إدوارد سعيد إلى التمايز عن ميشيل فوكو "الذي يُشكّل في الآن نفسه مَرجعاً وصَرحاً يجبُ تجاوزه"، ص (١٠٢).

انتفاضة النقّاد

إنّ اختيار مُصطلح "الانتفاضة" كعنوان لكتاب إيف كلفارون، يولي أهمية قصوى لدَور النقّاد حسب سعيد، لأنّ هذا المصطلح يعني "المقاومة". إنّ حقائق السلطة لا تعرضُ نفسها فقط على الناقد عن طريق انسرابها في النصوص التي تُشكّل موضوع مُمارسته، بل تُحاصر الناقد ذاته. هذا هو أثرُ فوكو في تفكير سعيد، الأثر الذي يتّضحُ بشكل أكبر في التطبيق النقدي الذي قام به سعيد للمفهوم الفوكوي بصدد "خطاب الاستشراق الأوروبي في كتاب سعيد "الاستشراق، الشرق اختراع غربي". إنّ التقليد الأوربي في شأن دراسات الشرق لم يعُد يُمثّل فقط تبحّراً معرفياً بسيطاً، بل أصبح خطاباً استشراقياً، بمعنى مؤسسة إمبريالية شاملة منذ حملة نابليون إلى مصر في سنة ١٧٩٨. إنّ الانتقاد الذي يوجّهُه سعيد إلى علماء الاستشراق في أوروبا هو عدم قدرتهم على الطعن في مَبادئ خطاب المؤسسة الاستشراقية والعمل على تغييرها.

بتشديد إيف كلفارون على المقولة التالية: "لا يفهم المرء حقاً عما إذا كان الخطابُ يُجبِر المستشرق، الذي هو بالتالي ضحيّة لوثائق وسجلّات لا ينفلت من سلطتها، أو عمّا إذا كان شريكاً واعياً ونشيطاً في بناء خطاب الهيمنة الذي يَستخدمُه لإخضاع الآخرين"، ص (١٠٢)، فإنه يبرز هُنا صعوبة فهم التكييف السعيدي للمفهوم الفوكوي. لأن الاختلاف بين سعيد وفوكو ناتج عن "النزعة الإنسانية" لسعيد؛ أي المكانة التي يَمنحُها لـ "وعي" الإنسان في مواجهة السلطة، ومواجهة النزعة المُناهضة للإنسانية في الجهاز المفاهيمي لفوكو الذي يطعنُ في وجود وعي مُتعالٍ للذات "لا يُؤمن بجدوى المُقاومة وإمكانيتها"، ص(٧١). هكذا، بالنسبة لسعيد، فإنّ مُقاومة الناقد ضدّ السلطة يُمكن أن تتحقّق عن طريق المُمارسة الفقهية (الفيلولوجية) التي تهتمُّ بدراسة النصوص وطرق انتقالها، حيث يحاول الفقيه اللغوي، إيجاباً، أن يتحمّل ويعيشَ من جديد التاريخ الذي يدور في النصوص المدروسة"، ص (٣٩).

يَبدو كلفارون في هذا الكتاب مُندهِشاً من الهجوم ضدّ فقه اللغة في كتاب سعيد "الاستشراق" الذي نُشِرَ في سنة ١٩٧٨ في الولايات المتحدة، على الرغم من أن سعيداً يلتزم بـ "دراسة تاريخية ومُقارنة لتطوّر اللغات"، ص (٣٨). موقف مُثير للدهشة، رُبّما، لكنّه أقلّ تَناقضاً كما يُكرّر ذلك

كلفارون بعد الكثير من الدارسين، إذا تذكّرنا أن التاريخ بالنسبة لسعيد هو تاريخ السلطة الكليانية ومقاومة الأفراد. تَتلاشى المُفارقة إذا اعتبرنا أنّ فقه اللغة الذي يتحدّث عنه سعيد ليس بالضرورة فقه اللغة الذي مُورِسَ من قِبل المستشرقين، بل فقه اللغة الذي مَارسه أحد مُعلّميه (والذي لا يشيرُ كتاب كلفارون إلى مُساهمته في هذا الصدد)؛ أي العالِم اللغوي نيتشه، خصوصاً في كتابه "جينيالوجيا الأخلاق". إنّ فقه اللغة المُقاوم للفرد يهتمُّ بشدّة بدراسة تحولات الكلمات، ودلالة اللغة القادرة على كشف الحقائق التاريخية للسلطة، والمقاومة الكامنة في معاني الكلمات.

يَصفُ سعيد مُقاومته النقدية الخاصة بـ "رحلة الاختراق". يتعلّق الأمر حسب إيف كلفارون بالجهد الواعي للتغلغل في خطاب أوروبا الغربية والاندماج فيه وتحويله، مُبرزاً التاريخ المهمّش، والمقموع، والمنسي كما يفعلُ ذلك سلمان رشدي في "أطفال مُنتصف الليل"، لكن أيضاً من أجل استعادة أدب النضال من أجل استقلال الجيل السابق.

بعد استقلال الدول المُستعمَرة، هذه الرحلة في أدب المستشرقين هي مصير مثقفي ما بعد الاستعمار الذي يُشكّل سعيد بالنسبة لهم "الأب" في "الثالوث المقدس"، جنباً إلى جنب مع غاياتري سبيفاك وهومي بابا. من دولٍ يُسيطر عليها الاستعمار الغربي، يواجهُ هؤلاء المثقفين تجربة المنفى؛ مثل سعيد الذي غادر فلسطين حيث ولِد في سنة ١٩٣٥ إلى مصر ثم لبنان، ليهاجر ويموت أخيراً في الولايات المتحدة.

إنّ تجربة المنفى والاقتلاع أظهرَت للمثقّف، حسب إيف كلفارون: "الترابط بين مُختلف الأزمنة والأمكنة"، وهي التجربة التي قد تظهرُ "كشرط ضروري لتحقيق الدنيوية بشكل حقيقي".

ما المنفى الذي يتحدّث عنه إدوارد سعيد؟ إذا كان العالم الحديث يتّسمُ بتجربة الإمبريالية، فإنّ النقاد سيجدونَ أنفسهم في مُعسكرين: مُعسكر المهيمَن عليهم، ومعسكر المهيمنين. إنّ الهيمنة السياسية يُواكبها انقسام الأوطان الذي يفرضُ المنفى. شرعَ سعيد في التفكير في المنفى السياسي باعتباره شرط "الدنيوية". وهكذا، فمثال أوريخ أورباخ المنفي من ألمانيا النازية إلى إسطنبول التي كتبَ فيها كتاب "المُحاكاة"، يُمثل بالنسبة لسعيد أهميةً قصوى. يبقى أن نفهمَ أنّ المنفى، كاختبار سياسي للفرد، يجبُ أن يؤدّي إلى الانتفاضة الثقافية، وإلى طرح السؤال الآتي على إدوارد سعيد: كيف يُمكن التفكير في إمكانية المُقاومة التي أظهرها

المثقفون الذين لم يَعيشوا تجربة المنفى؟ أليس ثمّة وجود لمَنفى تخيلي أو روحي مُستقل عن المنفى الجغرافي؟

النقد العلماني

بَعدَ المنفى كشرطٍ سياسي، يُحدّد سعيد شرطاً آخر للنقد المقاوم "النقد العلماني"، وهو المصطلح المستعمل في فقرات مُتعدّدة في كتاب "الانتفاضة الثقافية"، والذي يعيدُ إيف كلفارون تسميته بـ "الفكر العلماني"، و "النقد العلماني" كمعارض للمجال الديني.

يُشير الكاتب كلفارون أنّ سعيداً يستوحي بحق "الفكر العلماني" من المفكر الايطالي جيمبتيستا فيكو الذي يرى أن "التاريخ من صُنع الإنسان، وليس من قبل الله". ويستشهدُ أيضاً بعبارة سعيد "الرؤية العلمانية الشاملة"، مُشيراً إلى أنّ النزعة الإنسانية لدى سعيد هي نزعة علمانية "تتعارضُ مع أيّ مَنظور ديني". أخيراً، يُفسّر كلفارون هذا "الفكر العلماني" كـ "عَقلانية نقدية" تُندّد بالقومية العنصرية والماهويات بجميع أنواعها، بما في ذلك الخطابات الإعلامية- المُجرّدة من أيّ تفكير نقدي- التي تبقى القنوات الناقلة لهذه الأفكار. بالنسبة للنقد العلماني، يعتبرُهُ كلفارون وعظاً سعيدياً للقيام بمُقاربة المثقف الهاوي الذي يُفضّل المصالح الشاسعة ضد التخصص الكهنوتي العويص الذي يُعتبر شكلاً من أشكال التصوّف وتقوقع المثقف خارج المجتمع.

أن يكون التمييز بين "الفكر العلماني" و"النقد العلماني" مسألة إرادية أم لا، فإنّ إيف كلفارون يقيمُ تعارُضاً بين هذين الشكلين مع النزعة القومية والماهويات، وأحياناً مع التخصص العويص. أعادَ هارولد أرام فيسر النظر في سنة ٢٠١٠ في كتابه "هيبة النقد" في مُختلف التفسيرات للموضوع النقدي لدى سعيد. لم يُقيم نقاد سعيد تعارضاً، حسب هارولد أرام، بين "النقد العلماني" و"النقد الديني" كما فعل سعيد في كتابه "العالم، النص والناقد". برغم أن إيف كلفارون يتوخّى بمصطلح "الكهنوتي" التخصُّص المفرط، ويربطه بتصوّف المثقف، فإنه لا يقيمُ تعارُضاً بين "النقد العلماني" و"النقد الديني". يمكن للمرء أن يتساءل إذا كانت كلمة "دين" ليسَت سِوى كناية عن القومية أو النزعة العرقية، لماذا لا يستخدمُ إدوارد سعيد وصفاً أكثر دقّة للنقد المُندّد به باستخدام كلمات مثل "الشوفينية" أو "الدوغمائية" أو "الهرمسية" أو "القومية" أو "عبادة الخبرة".

على الرغم من أنّ هذا الكتاب "إدوارد سعيد. الانتفاضة الثقافية" لا

يرفعُ الغموض عن فكر سَعيد بخصوص موضوع النقد العلماني والمنفى كشرط للنقد المقاوم، فإنه يُقدّم للقارئ باللغة الفرنسية خلاصة مهمة بصدد مَشروع سعيد الفكري المُعقّد والصعب. إنّ تنظيم أجزاء هذا الكتاب وفصوله تعكش الجهد الكبير الذي قام به مؤلف الكتاب إيف كلفارون، ليُقدّم في كتاب صَغير الحجم فكراً أصيلاً وعميقاً، يشتغل على أفكار وتصورات تناولها مُفكّرون عديدون على غرار ابن خلدون، وغوته، ونيتشه، وغرامشي، وأورباخ، وأدورنو، وفوكو. إنّ مشروع إيف كلفارون يُزوّد الباحثين الفرنسيين الراغبين في اكتشاف فكر سعيد بإضاءة على مُعظم أفكاره في شأن "القراءة الطباقية" للثقافات، وبصدد الهيمنة الثقافية والنزعة المُقارنة في الأدب والإمبريالية. أمام المنشورات الجامعية باللغة الإنكليزية التي لا تتوقّف عن تعميق فهم سعيد، فإنّ هذا الكتاب باللغة الفرنسية هو بداية جديّة كفيلة بجذب انتباه النقاد والباحثين مُتعدّدي التخصصات، لتأمّل واقع العالم، والتفكير في النصوص الأدبية بفكر مُتعدّد المعارف.

في إنسانية البحر الأبيض المتوسط

ستيفان باكي – مركز الدراسات الفرنسية، مارسيليا

سأنطلق في هذه الدراسة من تعريف النزعة الإنسانية الأوروبية، المحفوفة بالمخاطر، الذي قدمه الباحث جان كلود مارغولين في تقديمه لـ "مُختارات الإنسانيين الأوروبيين في عصر النهضة": إنّ النزعة الإنسانية لعصر النهضة: "تُمثل، في الطبقات الأكثر تعليماً في المجتمع الأوروبي في القرن الخامس عشر (خصوصاً في إيطاليا)، والقرن السادس عشر (أو حتى أوائل القرن السابع عشر في إنكلترا)، حركة فكرية لا تُقاوم مهّدت الطريق لتحوّل الرؤية إلى العالم، وتجديد أنماط المعرفة، وتوسيع مصادر الإلهام الأدبي والفني، والإصلاح التربوي من الطبقات الابتدائية إلى التعليم العالي، ونقد تحرّري من التقاليد والمؤسسات- التي تتعارض مع ذلك مع أيّ قطيعة ذات طابع ثوري عنيف- وأخيراً صورة جديدة للإنسان". يبدو لنا اليوم من الضروري أن نُحاول تغيير- على غرار مدينة فاضلة مَلموسة- مثل هذا التعريف، كي نتصوّر الشاكلة التي يُمكن أن يكون عليها التعليم في الجامعة، كإطار مُتميّز للممارسة الإنسانية. إنّ الحفاظ على الإشارة إلى النزعة الإنسانية الأوروبية كمرجع، يعود أساساً إلى عُنصرين. أولاً، من وجهة نظر إنسانية، لماذا لا يُنظَر إلى تدريس الأدب كغاية في حدّ ذاته، وليس وسيلة لتمرير أفكار الهيمنة؟ إنّ الأدب هو الفضاء نفسه الذي تحدُث فيه الغاية التي ينشدها الأدب. يتم تحديد هذه الغاية من قبل مارغولين بأنها "رؤية جديدة للعالم"، وفي المقابل، بأنها "صورة جديدة للإنسان". من الواضح، أنّ المقصود من هذا التعريف للنزعة الإنسانية هو إعطاء الأدب امتداداً آخر مُختلفاً عن الامتداد الذي تميلُ اليوم الدراسات الأدبية مَنحه للأدب: إنّ الأدب ليس فقط رواية- مسرحاً- شعراً. ثانياً، من وجهة نظر إنسانية، إنّ تدريس الأدب له تأثير اجتماعي كقطيعة، قطيعة غير عنيفة، يقول مارغولين. يتمتّع الأدب بوظيفة نقدية، ويَعتبر أنّ النقد الثقافي غير فاقد للفعالية، بل لعلّه يدرس بعمق قضايا الإنسان وعلاقة الأنا بالآخر أكثر من أيّ نقد آخر، إذا توفّر على نُشطاء مُتحمّسين بما يكفي، وعلى أجهزة مؤسساتية.

بالتأكيد، فقد تمّ الطعن في النزعة الإنسانية، وما زالت الانتقادات تنهالُ

عليها من كلّ صوب وحدب. لم تعُد النزعة الإنسانية تحظى بمكانة، ويخال المرء أنّها لن تستعيد حظوتها.

أشارَ جان كلود مارغولين في مُذكرة عرضه التي أشرنا إليها سابقاً "أن في ألمانيا في بداية القرن التاسع عشر ظهرَت مُصطلحات "الإنسانية" و"الإنسانيين" لتحديد الثقافة الأدبية (ومؤسسوها) مُقارنة مع الثقافة التقنية والعلمية". وُلِدت كلمة "النزعة الإنسانية" في القرن التاسع عشر من الأزمة نفسها التي يُمكن أن تمثلها النزعة الإنسانية. على وجه التحديد، بينما كانت النزعة الإنسانية الأوروبية لعصر النهضة مُتضامنة مع "تجديد أنماط المعرفة"، حيث لعب ظهور العلم الحديث دوراً محورياً، فإنهُ كان يتعين عليها في نهاية المطاف تعريف نفسها ضد هذا العلم الذي أصبح مُنافساً لها. وفي المقابل، فإنّ الإغراء الذي يُخامر المرء اليوم هو العمل على تحويل النزعة الإنسانية إلى علم للثقافة. في كتابه الموسوم بـ "مَنطق علوم الثقافة"، يُعيد إرنست كاسيرر جينيالوجيا مُحاولة تأسيس ما يُمكن تسميته عُموماً بالأنثربولوجيا إلى فيكو وهيردر في القرن الثامن عشر، وبعبارة أخرى إلى الوعي بضرورة تبني مَنهج تاريخي، وليس رياضياً لدراسة "الأشكال الرمزية". وبالتالي، يتم اليوم الطعن في شرعية عُلوم الثقافة أكثر من أي وقت مَضى حيث أعلن مؤخّراً جان ماري شيفر "نهاية الاستثناء الإنساني". في نهاية المطاف، تشرّبت علوم الطبيعة مُؤخراً كلّ شيء تقريباً، بفضل قدراتها التفسيرية من خلال علم الأعصاب والعلوم المعرفية، والثقافة ليسَت سوى مُجرّد بقايا الاعتقاد التي بواسطتها يحصن المرء نفسه ضد هذه المعرفة الإيجابية الوحيدة. في مُحاولة لمقاربة ما تمثله الثقافة اليوم في المؤسسة الجامعية، أستندُ إلى نص كلود ليفي ستروس الذي ظهر في سنة ١٩٦٤ بصدد "المعايير العلمية في التخصصات الاجتماعية والإنسانية". في سياق كان فيه النموذج البنيوي مُهيمناً، أكّد ليفي ستروس من جهته على العلمية النسبية للعلوم الإنسانية والاجتماعية مُقارنة مع العلوم الدقيقة والطبيعية. ومع ذلك، وضع ليفي ستروس تحت عنوان "فنون وآداب" نوعاً آخراً من التعليم والبحث الإبداعي، لا يدّعي في شيء صفة العلم، لكنه كتب قائلاً: "يتعلّق الأمر بالتبحر العلمي والتفكير الأخلاقي أو الإبداع الفني". لا يَعني أنّ هذا العلم لا يُمثل شيئاً، بل بكلّ تأكيد إنّه موقف انسحابي يُعبّر عن نكوص في المشروع الإنساني. رُبّما نستطيعُ أن نسبر بشكل أفضل حجم هذا التقهقر والنكوص إذا تأملنا ما يَستبعده ليفي ستروس من النهج العلمي، إذا كان لزاماً عليه أخذ الإنسان كموضوع: "يَبدو الوعي (يكتب ليفي ستروس) كعدو سرّي للعلوم

الإنسانية، في الجانب المزدوج للوعي العفوي المُلازم لموضوع المعاينة وللوعي التأملي- وعي الوعي- لدى العالِم". يُمثل الوعي الوهم الكبير والأقنوم النهائي للفلسفة الغربية. وبالتالي، يتعيّن على العلم دراسة الثقافة باعتبارها حقيقة اجتماعية، وليس كمجموعة من القيم تهمُّ الإنسانية- الشيء الذي- بالمُناسبة- يَنطوي على إنكار تحيُّز العلوم الاجتماعية نفسها في طريقة بنائها للواقع الإنساني. هل يَنبغي الاعتقاد، إذن، أنَّ كليات "الفنون والآداب" ستكونُ المكان الأخير الذي يُمارس فيه الوعي؟ في الواقع، إنَّ إدراك الوعي الملازم للموضوع المدروس (الموقف التأويلي إزاء الأعمال الأدبية)، والوعي بوَضعية المنهج نفسه في المجتمع (الموقف النقدي الملتزم) هُما، على ما أعتقد الأساس الذي لا يُمكن للمدرِّس- الباحث في الأدب التخلّي عنهما.

يُذكّر من جهة أخرى جان كلود مارغولين بالتعريف الذي قدّمه جان دوليمو للحدث التاريخي الذي يُشكّل عصر النهضة: "إنّه تفوّق الغرب في مَرحلة نأت فيها الحضارة الأوروبية بشكل حاسم عن الحضارات الموازية". إنَّ عصر النهضة يَعني بالتالي من الناحية التاريخية، حَسب المنظور الذي يضعُ نفسه فيه، من ناحية تأكيد تفوّق حضارة ما على حضارات أخرى، ومن جهة أخرى، الطفرة الإمبريالية التي تقودُ هذه الحضارة إلى الهيمنة على الحضارات الأخرى. إنّها نهضة لا تقومُ إلا على تأكيد الذات، وبصفة خاصة، على التماهي مع الذات عن طريق العودة إلى المصدر اليوناني- الروماني. مُقارنة مع عصر النهضة الأول، يُميّز كلود ليفي ستروس- الذي أعودُ إليه- شَكلين من النزعة الإنسانية هُما- إلى حدٍّ ما- نزعات إنسانية للآخرين. إنّها في المقام الأول النهضة الشرقية، النهضة التي وُلدت في نهاية القرن الثامن عشر، انطلاقاً من تطوير الدراسة اللغوية للآداب الشرقية والسنسكريتية والعربية والفارسية والصينية على وجه الخصوص.

دعا إدغار كينيت هذه المرحلة بـ "النهضة الشرقية"، في حين كتب رايمون شواب تاريخها. أما النهضة الثالثة، فإنّها أخيراً النهضة التي كان الأنثربولوجي كلود ليفي ستروس في القرن العشرين مؤسسها: "باهتمام الأنتربولوجيا اليوم بالحضارات القديمة التي لا يتمّ الاكترات بها- المجتمعات المسمّاة بدائية- فإنّ هذا العلم يَخطو بالإنسانية إلى مَرحلتها الثالثة". ويضيف قائلاً: "بلا شك، ستكون هذه النهضة هي الأخيرة، بما أنّه بعد هذه المرحلة، لن يكون للإنسان شيء ليكتشفه عن نفسه، اللهم العمل

على تمديد هذه المرحلة من النهضة". بطريقة ما، إن إنسانية الإنسان الغربي بعدَ استنفاذ تقاليدها الخاصة، ستجول أيضاً في تقاليد الآخرين. وستتشرّبُ بالتالي معارف في علمها وموسوعاتها. في هذا الصدد، أنوي في هذا النقاش إقحام أطروحة ناقد الأدب المُقارن الأمريكي- الفلسطيني إدوارد سعيد. في كتابين مهمين، "الاستشراق، الشرق اختراع غربي" الذي صدر في سنة ١٩٧٨ و"الثقافة والإمبريالية" الذي صدر في سنة ١٩٩٢، وهُما كتابان- يقول دومينيك كومب في مقال نُشِرَ مؤخراً في مجلة "الآداب"، قد أحدثا فعلاً ثورة في المعارف الأدبية والعلوم الإنسانية" حيثُ أظهر إدوارد سعيد الغموض الذي يكتنفُ النزعة الإنسانية، أياً كان العلم الذي جَمعها، فإنّها لم تُغير إجمالاً وعي الغرب بتفوُّقِه؛ بل كانت هذه النزعة في نهاية المطاف مَعرفة مُرتبطة ارتباطاً جوهرياً بمَشروع السيطرة الإمبريالية الأوروبية. إن أطروحة إدوارد سعيد ليسَت خالية من الشطط الكامن في نسقها المنهجي. إنّها أطروحة ميشيل فوكو الذي حدّدَ لنفسه كموضوع دراسة تُشكّل خطاب (الاستشراق) وأطروحة غرامشي الذي حلّل- وانتقد- البناءات الثقافية المُهيمنة للمسيطرين (الغرب). واستطاعَت دراسات ما بعد الاستعمار تحويل هذا النسق المَنهجي إلى لغة خَشبية- والتي أعلن ماكسيم رودنسون في سنة ١٩٨٠ خطرَها في "سحر الإسلام". بناءً على هذا الاعتراف، أودُّ أن أنهي بالبرهنة على أن أعمال سعيد- بفضل دراسة نقدية- خلقَت أساساً الظروفَ لنزعة إنسانية حقيقية للآخرين؛ نَزعة إنسانية نقدية ضدّ كلّ أشكال التعميم الأنثربولوجي؛ نزعة إنسانية كفيلة بتحديد حَقل للدراسة فضاء البحر الأبيض المتوسط. هذا هو المشروع التربوي الذي يمنحُ تدريس الأدب الطموح الإنساني في ضوء الفضاء الجديد للعولمة.

إنّ منهج إدوارد سعيد، بالإضافة إلى استخدامه، بكثير من التحفّظ لنظرية فوكو عن الخطاب يستندُ في المقام الأول، من جهة، فيما يخصّ التزاماته، إلى ماركسية نقدية (تمتدُّ خلفياتها المعرفية من لوكاتش إلى هوبسباوم، ومن غرامشي إلى بنجامين وأدورنو)، ومن جهة أخرى، فيما يخصُّ مُمارسته الأكاديمية، إلى فقه اللغة الروماني مع مُمثله الرئيسي إريك أورباخ. لم يعمل سعيد فقط على كتابة مُقدمة لكتاب "المحاكاة" الذي يعتبزه "أكبر الأعمال الأدبية وأكثرها تأثيراً في التقليد الإنساني في النصف الثاني من القرن العشرين"، بل ترجم دراسة لأورباخ بعنوان "فيلولوجيا الأدب العالمي" حيث أعاد عالِم اللغة النظر بشكل جذري في سنة ١٩٥٢ في حدود النزعة الإنسانية وإمكانياتها. يتساءل أورباخ عن إمكانية استمرار دراسة مشروع غوته عن "الأدب العالمي"، بينما، من جهة،

يزدادُ بشكل كبير عدد السجلات التاريخية والحكايات التي يجبُ أن تؤخذ بعين الاعتبار؛ لاسيما أنّ المواد والوثائق تتجاوزُ الآن اختصاصاً وكفاءة أيّ باحث، وأنه، من ناحية أخرى، تؤثّر هذه الوثائق على الوعي التاريخي وتُهدّده بأمثلَة تؤدّي إلى نتيجة مَفادُها نهاية الإنسان- وهي النتيجة التي يرفضُ أورباخ نفسه الإقرار بها. هكذا دافعَ إريك أورباخ عن قضية خاسرة، لكنّهُ لم يَنوِ أبداً التخلي عنها: "إنّ تصوّر الأدب العالمي الذي نُدافع عنه، مرجعاً متعدداً لمصير مُشترك، لم يعُد يأمل استخدام وقائع قابلة للتحقيق، بل خِلافاً لما نأمل، يَعتبر المُعايرة الحالية للحضارة الكونية أمراً مَحتوماً. عند الشعوب التي هي في المرحلة الأخيرة من التنوّع الخصب، يعتزمُ الأدب العالمي توضيحَ الوعي وتكريسه بمصير يوحّدهم، لدرجة يصبح فيها هذا الأدب العالمي ثروتهم الأسطورية، ولكي لا يتركوا الثراء الكامن في أعماقهم يضيع، وكذلك عمق التيارات الفكرية لآلاف السنين الماضية".
في هذه المهمة الإجمالية التي حدّدها إريك أورباخ لفقه اللغة، أخذَ سعيد- حسب التخصص الاكاديمي- على عاتقه نقدَ الثقافة الغربية، وخُصوصاً البريطانية والفرنسية والأمريكية خلال القرنين الماضيين في علاقتهم بالإمبريالية. أشارَ إدوارد سعيد في "الاستشراق"، و"الثقافة والإمبريالية" إلى مُقاومة الثقافات الأخرى ضدّ الإمبريالية ودرَس الزمن الثقافي الخاص بها. كما دافع في أبحاث خاصّة عن الرواية التاريخية لشعبه المُضطهَد، الشعب الفلسطيني رغم تميزه بصفة مواطن أمريكي. ومع ذلك، أليسَت إحدى مَهام النزعة الإنسانية للتعدُّد التاريخي، قادرةً على ضوء العمل النقدي لسعيد، وأيضاً على ضوء الجينيالوجيا الفكرية التي تدمجُ بشكل خاص النقد الماركسي وفقه اللغة، على إنقاذ التعليم الذي يأخذ بعين الاعتبار تعدُّد السجلات التاريخية والحكايات، على الأقل على المستوى الإقليمي؛ مستوى فضاء البحر الأبيض المتوسط؟ هل سينظرُ التعليم على هذه الشاكلة إلى التاريخ الثقافي المُتعدّد، تاريخ الإنسان الفلسطيني، كما هو الشأن للإنسان الإسرائيلي، تاريخ المستعمِر سابقاً، كما هو الشأن لتاريخ المستعمَر سابقاً؟ مثل هذه التربية- التي تفترضُ مزجَ التخصّصات المتعدّدة التي عموماً لم يسمح لنا تكويننا باكتسابها- تتطلّبُ إعادة التشكيل الجزئي للتخصصات الجامعية، وإمكانية تعاون دولية جديدة.
أنهي هذه الدراسة بالاستشهاد بثناء المؤسسة الجامعية الأمريكية على إدوارد سعيد، باعتباره مجسداً لمدينة فاضلة ملموسة، على أمل أن تتمكّن الجامعة الفرنسية أيضاً من نيل هذا الاستحقاق: "مازال صحيحاً أنّ الجامعة الأمريكية تُمثّل الفضاء العام الوحيد للوصول إلى المُمارسات

الفكرية الحقيقية والجديدة: لا وجود اليوم في أيّ مكان آخر في العالم لمؤسسة مُماثلة على مثل هذا النطاق، ومن جهتي، أنا فخورٌ للغاية بالانتماء لها خلال أطول جزء من حياتي وأفضلِه. إنّ الإنسيين الأكاديميين يتميّزون بوضع مُتميّز واستثنائي للقيام بعملهم، لكن هذه الميزة لا تعود فقط لوضعهم باعتبارهم مهنيين أو خبراء. وبشكل أدق، إن الجامعة- المنذورة للتفكير، والبحث العلمي، والتعليم السقراطي، وتدعو إلى درجة من اللامبالاة المُتشككة- تسمح لنفسها بالتحرّز من المواعيد النهائية والالتزامات إزاء المُستخدم المتشدد والمزعج، وكذلك إزاء القيود النابعة من الحاجة إلى إنتاج مُنتظم، كثير من الأمور التي يُعاني منها العديد من المُتخصّصين في عصرنا الذي تُهيمنُ عليه سياسة مجمع التفكير. أحد الجوانب التي ليسَت أقل قيمة في التأمل والفكر الذي يحدث في الجامعة، فهل لدينا الوقت للقيام بذلك؟"

إدوارد سعيد: المُثقف المُلتزم

فرنسواز جيرمين روبين – مجلة الانسانية ، باريس

انعقدت في باريس في شهر سبتمبر ٢٠٠٤ ندوة دولية للاحتفاء بأعمال المفكر الفلسطيني الكبير إدوارد سعيد الذي عانى من سوء الفهم والتجاهل والرفض. في حين أنّ هذا المفكر العالمي كان حاملاً لفكر إنساني مُستنير.

في جوّ مفعم بالتأثر، انتهت في باريس الندوة التي دامت يومين تكريماً للمثقف الإنساني إدوارد سعيد بمُناسبة الذكرى الأولى السنوية لوفاته بتاريخ ٢٥ سبتمبر ٢٠٠٣ في نيويورك. لم تتسع قاعة المقر الباريسي لجامعة كولومبيا الأمريكية التي درس فيها إدوارد سعيد الأدب المقارن للحشد الكبير الذي وفدَ لسماع الشاعر الفلسطيني محمود درويش وهو يتلو قصيدته التي كتبها من أجل صديقه الراحل. استحضرَ محمود درويش ذكرى لقائه في نيويورك من ثلاثين سنة مع هذا المنفي الآخر إدوارد سعيد، هذا "الإنسان المُتعدّد" الذي كان يقول عن نفسه: "أنا ما أنا، وأنا آخري". روى درويش بأسلوب مؤثّر زيارة سعيد لمسقط رأسه بالقدس، حيث لم يتجرأ على الدخول لمنزله الأصلي: "لم يكن ثمّة مجال لحلمين في المكان نفسه". كما روى كيف خاطبه سعيد ذات يوم: "إن متُّ قبلك، أوصيك بالمستحيل"، هذا المستحيل الشبيه بفلسطين حرّة على بعد جيل.

بهذا الأسى، وبهذه الجراح البليغة، وبهذا الألم العميق، تحدّث إلينا الشاعر محمود درويش عن المُثقف الكوني إدوارد سعيد. لكن هذه الندوة الجامعية المُنعقدة في باريس احتفاءً بإدوارد سعيد، والتي حضرها محمود درويش، كانت البلسم لجراحه: "لأول مرّة يقول درويش تم إنصاف هذا المثقف الإنساني، عبقرية فلسطين وضميرها النقدي".

لقد وفدت أسماء كبرى في الفلسفة والنقد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية، من الولايات المتحدة وبريطانيا، وأيضاً من الهند وجنوب إفريقيا، حيث اجتمعوا في مكتبة فرنسوا ميتران للاستغراق في تأمّل فكري عميق في فكر إدوارد سعيد، ومناقشة موضوعات عزف عليها هذا الموسيقي البارع أشكالاً مختلفة من حياته. وأول شكل من هذه الأشكال، هو فلسطين آخر معقل للمقاومة ضد الكولونيالية. بصدد هذا الموضوع،

استحضر بقوة البروفيسور أشيل ميمبي من جنوب إفريقيا تأثيرَ فرانز فانون على فكر إدوارد سعيد، في حين عرضَت فرانسواز فيرجس النظرية ما بعد الكولونيالية التي أسّسها إدوارد سعيد، كما تحدّثت أيضاً عن تساؤلات في شأن الجمهورية الاستعمارية، كما كان حال الجمهورية الفرنسية أيضاً، التي برزت نزعتها الإمبريالية بمفهوم "المهمة الحضارية".

استعادَ المشاركون في هذه الندوة مَوضوعاً آخر، موضوع المنفى "المُثقف المنفي" الذي تطرّق إليه المُفكّر الفرنسي تزيفتان تودوروف في المركز الوطني للبحث العلمي، وأيضاً الكاتب الفلسطيني إلياس خوري. فضلاً عن هذا، بحثَ المشاركون في هذه الندوة من جوانب مُتعدّدة القضية المحورية في أعمال إدوارد سعيد "التزام المثقف، وعلاقته بالسلطة".

رسمَ المؤرخ طارق علي لوحة قائمة لما أسماه "امتثالية" المثقف الأوربي البعيدة جداً عن التزام جان بول سارتر أو برتراند راسل. هذه الامتثالية التي انتقدَها سعيد في سلسلة رائعة من المقالات، نشرَتها صحيفة الأهرام المصرية، حيث ميّز إدوارد سعيد بين "المثقف العضوي" المُنخرط في خدمة الدولة، والمثقف النقدي المُرتبِط بالجماهير، هذا الموقظ للوعي كما كان حال سعيد، سواء في الولايات المتحدة أم في العالم العربي. وتلك طريقة للإسهام على شاكلة "المثقف الجماعي"، عند عالم الاجتماع بيير بورديو، حسب البروفيسور كوفواما من جامعة أدور.

تناولت العديد من المداخلات بطبيعة الحال كتاب "الاستشراق، الشرق اختراع غربي" لإدوارد سعيد، هذا الكتاب الذي أسهم في شهرة سعيد، وأحدث ثورة مَعرفية في تحليل العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب: وهكذا ترى الباحثة الهندية سوزي ثارو في إدوارد سعيد، بفضل قوة نظريته وتفكيكه للتاريخ الكولونيالي، "مُثقفاً كونياً، هندياً وفلسطينياً أو أمريكياً". أما علي الخالدي الذي يشغلُ كرسي إدوارد سعيد في جامعة كولومبيا بنيويورك، فقد أضافَ في تحليله للاستشراق الذي ينتقدُه طريقة النظر إلى الغرب الحاضر في الشرق ذاته، وعمل على توضيح مفهوم "الانعكاسية" التي يستعملها كثيراً إدوارد سعيد.

هل تمثّل هذه الندوة الدولية التي دامت يومين نقطة تحوّل جوهرية لنشر فكر إدوارد سعيد في فرنسا؟ ذلك هو الأمل الذي أعربَت عنهُ ليلى شهيد، مُمثلة فلسطين في فرنسا، التي أشارَت بمرارة إلى عدم ذيوع أعمال

سعيد المتميّزة بكثافة في فرنسا. هذا الإنكار هو ما استهجنتهُ بقوة بسكال كازانوفا في تأمل فكري باهر بصدد "الاستقلالية المريحة"، نوع من "البرج العاجي" الذي تمترس فيه عدد كبير من المثقفين الفرنسيين، وهو الموقف الذي طالما انتقدهُ إدوارد سعيد. لأنّ هذا المثقف الألمعي كان قبل كلّ شيء إنساني النزوع، كما أبرزَت منذ بداية الندوة إحدى المُساهمات في تنظيم الندوة، سونيا دايان، في عرضها التمهيدي الذي سيَبقى خالداً لما حمله من إشادة بالنزعة الإنسانية والحس الفكري المُلتزم الذي تميّز به إدوارد سعيد في مَسيرته الفكرية.